

Lk 9,52–11,36.

Beobachtungen zur Logienquelle und ihrer
hellenistisch-judenchristlichen Redaktion

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität
zu Mainz

vorgelegt von
Friedrich Katz
aus Freiburg/Br.

1973



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554425_0057

Lk 9,52–11,36.

Beobachtungen zur Logienquelle und ihrer hellenistisch-judenchristlichen Redaktion

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität
zu Mainz

vorgelegt von
Friedrich Katz
aus Freiburg/Br.

MEMORIAE FRATRIS

Hermann Katz

Dr. rer. pol.

21.5.1934 – 28.1.1970

Jes 54,10



Referent: Prof. Dr. Ferdinand Hahn
Korreferent: Prof. Dr. Ehrhard Kamlah
Datum der mündlichen Prüfung: 13. April 1973

Inhaltsverzeichnis

A	Vorbemerkungen	S. I - III
B	Die Reden der Logienquelle in Lk 9,52-11,36	S. 1 - 313
B I	<u>Die Aussendungsrede der Logienquelle</u>	S. 1 - 105
1.	Die Rekonstruktion der Spruchabfolge der Aussendungsrede	S. 1 - 18
a.	Der in Lk 10,1-20 vorliegende Text	S. 1 - 3
b.	Rekonstruktion der ursprünglichen Spruchabfolge der Logienquelle	S. 4 - 18
2.	Die Rahmung der Aussendungsrede	S. 19 - 44
a.	Gehört Mt 10,5b-6 zur Logienquelle?	S. 19 - 22
b.	Die Einleitung der Aussendungsrede Lk 10,1	S. 23 - 41
aa.	Die inhaltlichen Spannungen zur Aussendungsrede	S. 23 - 25
bb.	Die Erzählung Lk 9,52-56	S. 25 - 28
cc.	Die Übereinstimmungen zwischen Lk 10,1; Lk 9,52 und Lk 7,27 und die inhaltlichen Konsequenzen	S. 28 - 33
dd.	Die traditionsgeschichtliche Ein- ordnung von Lk 10,1 und 9,52-56	S. 33 - 36
ee.	Der von der vorlukanischen Redak- tion gestaltete Komplex Lk 9,52 bis 10,1	S. 36 - 39
ff.	Die Zahl der Sendboten	S. 40 - 41
c.	Die Schlußrahmung der Aussendungsrede Lk 10,17-20	S. 42 - 44
3.	Analyse der Aussendungsrede Lk 10,2-16	S. 45 - 79
a.	Erwägungen zur Gattung 'Rede'	S. 45 - 50
b.	Einzelexegese	S. 51 - 69
aa.	Lk 10,5-9.10f(12)	S. 51 - 57
bb.	Lk 10, 13-15	S. 57 - 58
cc.	Lk 10,12	S. 59 - 61
dd.	Lk 10,16	S. 61 - 62
ee.	Lk 10,2	S. 62 - 65
ff.	Lk 10,3	S. 65 - 67
gg.	Lk 10,4	S. 67 - 69
hh.	Zusammenfassung	S. 69

B I 3.c. Auswertung der Analyse der Aussendungsrede	S. 70 - 79
aa. Überlegungen zur Form der Rede und ihrem Sitz im Leben	S. 70 - 73
bb. Geht die Form der Rede auf eine Redaktion zurück?	S. 73 - 75
cc. Die Aussendungsrede und die Verkündigungstätigkeit der Sendboten	S. 75 - 79
4. Die Funktion der Rahmung der Aussendungsrede	S. 80 - 105
a. Die historisierende Funktion von Lk 10,1	S. 80
b. Lk 9,52-57 im Kontext der Aussendungsrede	S. 81 - 84
c. Die Herkunft der Erzählung Lk 9,52-57 und das Motiv für die Rahmung der Aussendungsrede	S. 85 - 88
d. Die Bedeutung von Lk 10,17-20	S. 88 - 91
e. Folgerungen für die Traditionsgeschichte der Logienquelle	S. 91 - 94
f. Die redaktionsgeschichtlichen Probleme der Nachfolgelogien Lk 9,57-62	S. 94 - 97
g. Lag Matthäus und Lukas die Logienquelle in derselben Fassung vor?	S. 97 - 99
h. Abriß der inhaltlichen Fragen und redaktionsgeschichtliche Einordnung von Lk 10,21-24	S.100 - 105
II <u>Zur Traditionsgeschichte des Kyrios-Titels</u>	S.106 - 157
1. Klärung der Herkunft des Kyrios-Titels in Auseinandersetzung mit SCHULZ und KRAMER	S.106 - 131
a. Der gegenwärtige Stand der Forschung	S.106 - 110
b. Das urchristliche Maranatha in der Liturgie des Herrenmahls	S.110 - 119
c. Die Bedeutung der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde für die Traditionsgeschichte des Kyrios-Titels	S.119 - 130
d. Zusammenfassung	S.130 - 131
2. Der Kyrios-Titel (für den irdischen Jesus) im Lukasevangelium	S.131 - 157
a. Sachklärung und tabellarische Übersicht	S.131 - 139

B II 2.b. Analyse der Lukasbelege außerhalb des Sonderguts und des Q-Stoffs	S.134 - 137
c. Die Problemlösung in der derzeitigen Diskussion	S.137 - 140
d. Analyse der Belege im lukanischen Sondergut	S.140 - 151
e. Zur Herkunft und Bedeutung der Kyrios-Belege in den Sonderguterzählungen	S.151 - 156
f. Zusammenfassung	S.156 - 157
<u>Exkurs zu Lk 12,35-46</u>	S.157 - 165
III <u>Die Beelzebulrede der Logienquelle</u>	S.166 - 257
1. Die Rekonstruktion der Spruchabfolge	S.166 - 179
a. Der in Lk 11,14-36 vorliegende Text	S.166 - 168
b. Rekonstruktion der ursprünglichen Spruchabfolge in der Logienquelle	S.168 - 179
aa. Lk 11,24-26	S.168 - 173
bb. Lk 11,27f	S.174 - 178
cc. Lk 11,33-36	S.178 - 179
2. Analyse der Beelzebulrede	S.179 - 257
a. Die Überlieferung der Logienquelle im Vergleich mit Mk 3,22-27	S.179 - 190
aa. Lk 11,15-20	S.179 - 181
bb. Das Bildwort vom Stärkeren Lk 11,21f	S.181 - 184
cc. Die Rekonstruktion des Wortlauts in Lk 11,14	S.184 - 187
dd. Die Bedeutung von Lk 11,14	S.187 - 188
ee. Bemerkungen zur traditionsgeschichtlichen Einordnung von Q anhand von Lk 11,14	S.188 - 190
b. Analyse von Lk 11,15-26	S.190 - 213
aa. Zur Einordnung von Lk 11,16	S.190 - 195
bb. Lk 11,15	S.195
cc. Lk 11,17f	S.195 - 200
dd. Lk 11,19.20	S.200 - 205
ee. Lk 11,21f	S.205 - 207
ff. Lk 11,23	S.207 - 209
gg. Lk 11,24-26	S.209 - 212
hh. Zusammenfassung	S.212 - 213

B III 2.c. Analyse von Lk 11,29-36	S.214 - 257
aa. Der Spruch vom Jonazeichen	S.214 - 247
α. Die Einleitungswendung Lk 11,29	S.214 - 216
β. Lk 11,29 im Vergleich mit Mk 8,12	S.216 - 218
γ. Die Matthäusparallele in Mt 12,38ff	S.218 - 219
δ. Der methodische Ansatz zur Interpretation von Lk 11,30	S.219 - 220
<u>Exkurs</u> zu Lk 17,22-37	S.221 - 232
e. Die Vergleiche in Lk 17 und die Exegese von Lk 11,30	S.232 - 239
ζ. Die Gerichtslogien Lk 11,31f	S.238 - 241
η. Auseinandersetzung mit VÖGTLE und JEREMIAS	S.241 - 244
θ. Beobachtungen zur Komposition der Sprüche in der Logienquelle	S.244 - 247
bb. Die Sprüche vom Licht Lk 11,33-36	S.247 - 257
α. Lk 11,34f	S.248 - 252
β. Lk 11,36	S.253 - 255
γ. Die Verbindung zwischen Lk 11,33 und Lk 11,36	S.255 - 257
IV <u>Die Rede über das Gebet (Lk 11,1-13)</u>	S.258 - 297
1. Rekonstruktion der Spruchabfolge	S.258 - 262
a. Der in Lk 11,1-13 vorliegende Text	S.258
b. Rekonstruktion der ursprünglichen Spruchabfolge der Logienquelle	S.258 - 262
2. Analyse von Lk 11,1-13	S.262 - 297
a. Lk 11,9-13 als Ausgangspunkt	S.262 - 264
b. Die Geistbitte in Lk 11,2	S.265 - 270
aa. Die Argumente für ihre Ursprünglichkeit	S.265 - 266
bb. Äußere Textkritik	S.266 - 268
cc. Innere Textkritik	S.268 - 271
dd. Die Überlieferungsgeschichtliche Einordnung der Geistbitte in Lk 11,2	S.271 - 274
c. Von wem stammt die Spruchkomposition Lk 11,1-13?	S.274 - 281
aa. Die Korrektur 'πνεῦμα ἄγιον' geht auf die hell.-judenchristliche Redaktion zurück	S.274 - 277

B IV 2.c. bb.	Matthäus kennt die Vorlage von Lk 11,1-13 nicht	S.277 - 278
cc.	Die divergierende Überlieferung des Vaterunsers beruht auf sekundärer Redaktion	S.278 - 281
d.	Entspricht der einleitenden Rahmung in Lk 11,1-13 eine Schlußrahmung in Lk 12, 10-12?	S.282 - 287
aa.	Zur Interpretation von Lk 12,10	S.283 - 285
bb.	Die Rede vom πνεῦμα ἁγίου in der sekundären Redaktion	S.285 - 287
e.	Die Interpretation von Lk 11,1b.c als Thema von Lk 11,1-13	S.287 - 294
f.	Die hell.-judenchristliche Redaktion und die Konkurrenz der Täufergemeinden	S.294 - 297
	<u>Exkurs</u> zu Lk 7,18-35	S.297 - 313
C	Schlußbemerkungen	S.314 - 317
	Literaturverzeichnis	S.318 - 337

Vorwort

Die erste Reinschrift dieser Arbeit lag im Juli 1970 vor. Aus verschiedenen Gründen hat sich die endgültige Fertigstellung und Einreichung der Dissertation bis zum Februar 1972 hinausgezögert. Diese Verzögerung hat sich nicht zu Gunsten der Arbeit ausgewirkt. Der zeitliche Abstand läßt manche Unebenheiten, Mängel und Unterlassungen deutlicher hervortreten, ohne daß es nachträglich möglich gewesen wäre, diese zu beseitigen. Die Anforderungen des Pfarramtes versagen mir die nochmalige kritische Durcharbeitung dieser Dissertation. Vor allem die Einschätzung der lukanischen Redaktion bedürfte einer erneuten Überprüfung, außerdem wäre noch manches an Literatur nachzutragen. Natürlich drängt eine Untersuchung der Redaktion der Logienquelle auch über die gesteckten Grenzen der untersuchten Textabschnitte hinaus. Ich hoffe, daß dennoch die eine oder andere 'Beobachtung' für den Leser bei der Beschäftigung mit den Texten der Logienquelle hilfreich ist.

Die Anregung zur Bearbeitung der Texte der Logienquelle verdanke ich Herrn Professor Dr. Ferdinand Hahn, bei dem ich in der Zeit von 1966 - 1970 Hilfsassistent bzw. Verwalter einer wiss. Assistentenstelle war. Entscheidende Anregungen erhielt ich vom jetzigen Abt von St. Matthias zu Trier, Dr. Athanasius Polag, während unseres gemeinsamen Semesters (WS 1967/68) in Kiel und durch seine beiden Arbeiten zur Logienquelle. Daß ich die Arbeit noch vor Beginn meiner praktisch-theologischen Ausbildung fertigstellen konnte, verdanke ich dem Einsatz der damaligen Assistentenvertreter und jetzigen Assistenzprofessoren Dr. Martin Ferel und Dr. Volkmarr Fritz. Herr Pfarrer Baschang hat im Namen des Evang. Oberkirchenrats in Karlsruhe mir mit verständnisvoller Großzügigkeit mehrmals die Wege geebnet, die Damen in der Bibliothek des Evang. Oberkirchenrats haben mir das Arbeiten erleichtert. Der Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz habe ich für die Annahme der Arbeit zu danken.

Ohne meine Frau wäre diese Arbeit nicht zu Ende geführt worden, sie hat nicht nur mir immer wieder Mut gemacht, sondern auch die mühsame Arbeit an der Schreibmaschine übernommen.

Pforzheim-Büchenbronn, den 14.10.1973

F.Katz

Vorbemerkungen

'Q' ist nicht das, was man daraus macht¹, auch wenn die Forschung der letzten 100 Jahre² zu solch einer Formulierung durchaus Anlaß geben kann.

Der methodische Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist die 'klassische' Zweiquellentheorie, die damit zugleich auch auf ihre Verwendbarkeit und Stichhaltigkeit überprüft wird. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die Quellenlage nicht so hoffnungslos ist, daß man nur von einer 'Traditionsschicht' reden könnte, andererseits ist die Quellenlage so kompliziert, daß erhebliche Vorarbeiten notwendig sind, um schließlich aus dem einen Buchstaben 'Q' eine "fest umrissene, literarische Größe"³ entstehen zu lassen. In dieser Untersuchung wird der Versuch unternommen, einen Teil dieser Vorarbeiten zu leisten und zwar vor allem unter dem Gesichtspunkt, welche Sprüche und Spruchgruppen zu einem größeren Zusammenhang innerhalb der Logienquelle zu rechnen sind und unter welchen Aspekten sich diese Sprüche in der Logienquelle zusammenfügen. Auf diesem Weg soll "jenes Ignoramus"⁴ der Traditionsentwicklung, das im Bereich der Logienquelle noch besonders eklatant ist, einer möglichen Antwort entgegengeführt werden.

-
- 1) Vgl. den sarkastischen Aufsatz von PETRIE, 'Q' is Only what You Make It S.28-33.
 - 2) Ein Rückblick auf die bisherige Forschung zur Logienquelle erübrigt sich an dieser Stelle, nachdem bereits LÜHRMANN, Logienquelle S.11-23 einen informierenden Überblick gegeben hat. Vgl. auch KÜMMEL, Einleitung S.32-44 und MORGENTHAUER, Synopse S.290 bis 306. Eine allgemeine Charakteristik der Logienquelle (freilich bereits mit - für den derzeitigen Forschungsstand - bezeichnenden Unterschieden) findet sich bei BORNKAMM, RGG II Sp.758-760 und bei HOFFMANN Jesusverkündigung S.50-54.
 - 3) BORNKAMM, RGG II Sp.756; allerdings setzt er die Akzente anders: "Auf keinen Fall also darf Q in derselben Weise wie Mk als schon fest umrissene literarische Größe vorgestellt werden. Vielmehr ist sie als eine 'Traditionsschicht'(Fascher) zu denken, die der in Unterweisung und Gottesdienst beheimateten mündlichen Tradition noch erheblich näher stand und ihrem Wandlungsprozeß stärker ausgesetzt war und blieb als Mk."
 - 4) HENGEL, Nachfolge S.95.

Die vorliegende Arbeit behandelt - im Unterschied zu den Veröffentlichungen zur Logienquelle in den letzten Jahren - einen sehr begrenzten, zusammenhängenden Ausschnitt aus der Überlieferung der Logienquelle und versucht im Detail die Analyse der Sprüche und Spruchgruppen voranzutreiben.

Aufgrund inhaltlicher Erwägungen wurde als Ausgangspunkt die Aussendungsrede in Lk 10/Mt 10 gewählt, da sie eine Schlüsselfunktion bei der Lösung der form- und traditionsgeschichtlichen Fragen der Logienquelle zu besitzen scheint (I.Kapitel). Das II.Kapitel hat die Funktion, die Überlieferungsgeschichtliche Einordnung der im Verlauf der Analyse der Aussendungsrede festgestellten hellenistisch-judenchristlichen Redaktion durch traditionsgeschichtliche Überlegungen zum Kyrios-Titel, der für diese Redaktion typisch ist, zu bestätigen. Der im Bereich der Logienquelle an die Aussendungsrede unmittelbar anschließende Komplex Lk 11,1-36, der aufzuteilen ist in die Beelzebulrede (Lk 11,14-36) und die vorausgehende Rede über das Gebet (Lk 11,1-13), wird im III. und IV. Kapitel der Arbeit untersucht.¹

Die Beschränkung auf diesen im Verhältnis zum Gesamtstoff der Logienquelle bescheidenen Ausschnitt schließt natürlich die Gefahr ein, daß die gewonnene 'Teilansicht' als 'Gesamtschau' ausgegeben wird. Die Exkurse sollen deswegen auch die Argumentationsbasis erweitern und jeweils andeuten, daß die in den Hauptstücken erzielten Ergebnisse auch auf andere Teile der Logienquelle übertragbar sind. Es muß aber auch gesagt werden, daß die entgegen-

1) Die im Titel der Arbeit genannte Stellenangabe Lk 9,52 bis 11,36 ist nur der Übersichtlichkeit wegen so formuliert. Die als Sondergut des Lukas anerkannten Erzählungen in Lk 10,25-28; 10,29-37; 10,38-42 sind dabei natürlich auszuklammern. Die im Rahmen der traditionsgeschichtlichen Analyse des Kyrios-Titels (II.Kapitel) vorgenommenen Untersuchungen zu einzelnen Sondergut-erzählungen des Lukas, so etwa auch Lk 10,38-42, wird aber doch durch diese Formulierung des Titels bereits angedeutet.

(entgegen-)gesetzte Gefahr, daß nämlich bei einer Gesamtanalyse der Logikenquelle wichtige Einzelaspekte gar nicht in den Blick kommen, nicht unterschätzt werden darf.

Dies ist wohl auch der Grund dafür, daß bei Anwendung derselben Methoden dennoch die Ergebnisse nicht unbedingt übereinstimmen. In der vorliegenden Arbeit werden literarkritische, formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Beobachtungen an jeweils verschiedenen Stellen schwerpunktartig eingesetzt, um so zu Ergebnissen zu kommen, die sich nach Möglichkeit gegenseitig ergänzen und den Weg zur Gestaltgewinnung der Größe 'Q' ebnen helfen.

Da sehr verschiedene Bereiche neutestamentlicher Forschung berührt werden, mußte die Fülle der Literatur beschränkt werden. Eine vollständige Aufzählung und Auswertung der Literatur in den Anmerkungen wurde nicht angestrebt.

I. Die Aussendungsrede der Logienquelle

"Es gab eine Anzahl von Missionsworten, die man mit Recht oder auch mit Unrecht auf Jesus zurückführte und die dann in zwei Schichten sich lagerten (Mk und Q)."¹ Diese allgemeine Charakterisierung ist ein geeigneter Ausgangspunkt für die Analyse der Aussendungsrede der Logienquelle, denn der wichtigste Gesichtspunkt für die Analyse ist damit bereits genannt: In Lk 10,1ff liegt eine Spruchkomposition vor und daraus ergeben sich verschiedene Fragenkomplexe, so etwa die Frage nach der Einheitlichkeit des Gedankengangs und damit verknüpft die Frage nach der ursprünglichen Reihenfolge der Logien², die Frage nach der Herkunft der Logien und die nach der Traditionsgeschichte einzelner Logien bzw. kleiner Logiengruppen. Bedacht werden muß schließlich, welche Redaktion für die vorliegende Logienkomposition verantwortlich ist und ob mehrere Redaktionsstufen zu unterscheiden sind.

In einem ersten Durchgang soll die Spruchabfolge, so wie sie Lukas im 10.Kapitel seines Evangeliums darstellt, kurz skizziert werden: V.1 hebt sich deutlich als Rahmung der Rede ab, der 'Herr' schickt 70 bzw. 72 Boten vor sich her an die Orte, die er selbst noch aufsuchen will. Diese Einleitung der Aussendungsrede korrespondiert mit V.17-20, dem Bericht von der Rückkehr der Ausgesandten. Die Einleitungswendung in V.2a ἔλεγε δὲ πρὸς αὐτοὺς kennzeichnet den Beginn der Rede, die mit dem Logion von der reichen Ernte und der geringen Zahl der Arbeiter (V.2b) ihren Anfang nimmt. Wenn dieses Logion

1) K.L.SCHMIDT, Der Rahmen S.169.

2) Zur Übersetzung von λόγος durch 'Worte', 'Wörter', 'Sprüche' vgl. ROBINSON, Logoi Sophon S.69 Anm.9: "Eine konsequent mit einer Vokabel arbeitenden Übersetzung könnte zuweilen zu einer unnatürlichen oder ungenauen Ausdrucksweise führen. Der Leser sollte sich deshalb darüber im klaren sein, daß es immer der eine griechische Begriff 'Logoi' ist, der...sowohl mit 'Worte' als auch mit 'Sprüche' übersetzt wird. Um der Deutlichkeit willen wird oft der griechische Begriff unübersetzt wiedergegeben."

"die Nothwendigkeit ihrer Aussendung fühlbar machen"¹ soll, so ist zu bedenken, daß solch eine Erklärung vom Kontext aus interpretiert, während das Erntelogion selbst die Aussendungssituation nicht voraussetzt.

V.3 formuliert in direkter Rede die Anweisung zur Aussendung, eingeleitet durch den Imperativ ὑπάγετε, namentlich wird niemand benannt, im Mittelpunkt steht das vollmächtige ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς. Mit den Worten: 'Ich sende euch wie Schafe unter Wölfe' werden die Boten auf bevorstehende Konfliktsituationen² vorbereitet, die aber im Verlauf der Aussendungsrede keine Erwähnung finden. Auch der anschließende V.4 spricht nicht von Verfolgungen, die die Boten erdulden müssen. Möglicherweise haben die Entbehrungen, die sie in Ermangelung des für die Wanderschaft Allernotwendigsten - so die Aussage von V.4 - auf sich nehmen müssen, die vorliegende Spruchfolge veranlaßt. Danach stände in V.3 das Bild der Schafe im Vordergrund, dem in V.4 die Boten in ihrer Hilf- und Wehrlosigkeit entsprechen. Als eine ursprüngliche Überlieferungseinheit wird man V.3 und V.4 aber in keinem Fall bezeichnen können.

Einen in sich geschlossenen Zusammenhang bilden demgegenüber ohne Zweifel die Verse 5-7 über die 'Hausmission' und die Verse 8-11 über die 'Stadtmission'³ der Sendboten. Beide Logiengruppen sind durch parallele Formulierungen eingeleitet und weisen damit schon formal sich als zusammengehörig aus. Die am Ende von V.11 angezeigte Gleichnishandlung, das Abschütteln des Staubes, wird in V.12 durch eine betont hervorgehobene Gerichtsdrohung Jesu verdeutlicht.⁴ Konkretisiert wird sie in den Versen 13-15, dem Weheruf über Chorazin, Bethsaida

1) WEISS, Evangelien des Markus und Lukas S.431.

2) Vgl. HOFFMANN, Logienquelle S.275.

3) Diese Ausdrücke sind lediglich als abkürzende Formulierungen zu verstehen. Sie gehen zurück auf SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6 S.147; aber bereits HAUCK, Lukas S.140 spricht von 'Hausmission'.

4) Unklar bleibt, warum LÜHRMANN, Logienquelle S.59.62 die Aussendungsrede auf die Verse 2-12 beschränkt. So brachte z.B. schon SCHMID, Matthäus und Lukas S.260 bis 268 den Nachweis, daß die Rede mit V.16 endet.

und Kapharnaum, einer Gerichtsankündigung, die sich - ursprünglich wohl als isoliertes Logion überliefert - hier gut in den Zusammenhang einfügt.

Das Legitimationslogion in V.16 erweist die Berechtigung der Gerichtsansage durch die Boten in V.11, die bereits durch das Logion in V.12 bestätigt wird. Der antithetische Parallelismus membrorum in V.16a kann sich aber ebenso auf die Heilsbotschaft (V.5-9) wie auf die Gerichtsankündigung (V.10f) der Sendboten beziehen. Zweifellos ist das Legitimationslogion in V.16 nicht vom Kontext der Aussendungsrede abhängig, vielmehr ist es an dieser Stelle eingefügt, um den Anspruch der Sendboten, der in ihrer Botschaft zum Ausdruck kommt, zu legitimieren.

Der Übergang zu der Rahmenhandlung in V.17-20 ist danach recht abrupt, welcher Überlieferung Lukas diesen Bericht von der Rückkehr der Ausgesandten verdankt, wird noch zu untersuchen sein. Die Tatsache, daß die Verse 17 bis 20 nicht mit Sicherheit der Logienquelle zugewiesen werden können, erschwert die Entscheidung darüber, an welcher Stelle der Schluß der Aussendungsrede anzusetzen ist. Zumindest muß geprüft werden, ob nicht auch die Logien in Lk 10,21f und 10,23f, also der Jubelruf und die Seligpreisung der Jünger, zum Komplex der Aussendungsrede hinzugerechnet werden müssen. Zwar erscheint die Aussendungsrede mit Lk 10,17-20 als abgeschlossen und auch der völlig andere Charakter der Logien in Lk 10,21-24 spricht gegen diese Annahme. Auf der anderen Seite ist aber zu bedenken, daß erst mit Lk 10,24 der in Lk 9,57 einsetzende Strang der Q-Überlieferung, der durch Lk 10,17-20 unterbrochen wird, zu Ende ist. Mit Lk 10,25ff setzt eine neue Überlieferungseinheit ein (Sonderguterzählungen).¹

1) Vgl. SCHLEIERMACHER, Schriften des Lukas S.167: "Gehn wir nun auf IX,51 zurück: so müssen wir sagen bis X,24 haben wir gewiß eine ursprünglich zusammenhängende Erzählung." Vgl. auch PFLEIDERER, Urchristentum S.432; BAUMBACH, Verständnis des Bösen S.178.

Die zweite Aussendungsrede des Lukasevangeliums setzt sich also - im Gegensatz zur ersten Aussendungsrede in Lk 9,1-6 - im wesentlichen aus Logien zusammen, die der Überlieferung der Logienquelle zuzurechnen sind. Bevor daraus Rückschlüsse auf die Logienquelle selbst gezogen werden, muß zunächst gefragt werden, inwieweit die Spruchfolge, wie sie Lukas bietet, der ursprünglichen Spruchfolge in der Logienquelle entspricht und an welchen Stellen Lukas seine Vorlage geändert hat.

Bei dieser Rekonstruktion muß berücksichtigt werden, daß Matthäus Teile des Aussendungsberichtes des Markusevangeliums (Mk 6,6b-13), der Aussendungsrede der Logienquelle (Lk 10) und seines Sondergutes zu einer großen Rede zusammengestellt hat. Diese sog. Missionsrede ist eine der fünf großen Reden im Matthäusevangelium.¹ Der Schluß legt sich nahe, daß Matthäus in der Regel die ursprüngliche Spruchfolge seiner Vorlagen nicht erhalten hat.

Nachdem HOFFMANN den Komplex der Aussendungsreden in der synoptischen Tradition einer ausführlichen vergleichenden Analyse unterzogen hat², kann sich die vorliegende Arbeit auf die Analyse der Aussendungsrede der Logienquelle beschränken. Wir gehen zunächst der Frage nach, inwieweit in Lk 10 die ursprüngliche Fassung der Aussendungsrede der Logienquelle erhalten ist. Dabei steht im Vordergrund die Frage nach der ursprünglichen Reihenfolge der Logien, nicht so sehr die nach dem ursprünglichen Wortlaut.

Das Logion von der großen Ernte und den wenigen Arbeitern ('Erntelogion'), mit dem die Aussendungsrede bei Lukas einsetzt, findet sich bei Matthäus ebenfalls in der Einleitung seiner Redekomposition. Bereits diese Einleitung "wurde durch Matthäus zu einer größeren Komposition ausgestaltet"³, dabei hat das Erntelogion eine Schlüsselstellung, denn es schlägt den Bogen von dem

-
- 1) Vg. dazu BORNKAMM, Enderwartung und Kirche S.15f; HELD, Matthäus als Interpret S.237ff.
 - 2) HOFFMANN, Logienquelle S.227-292 (Lit.!), vgl. auch die Analysen bei GEORGI, Gegner des Paulus S.205-209; HAHN, Mission S.33-36; LÜHRMANN, Logienquelle S.59ff; Y.ÖTOMO, Nachfolge Jesu S.67-70.
 - 3) HOFFMANN, Logienquelle S.242.

Bericht über den Messias des Wortes und der Tat (Mt 5-7; 8.9) zu der sich daran anschließenden Jüngerbelehrung (Mt 10). Indem Matthäus durch den Sammelbericht in 9,35 (vgl. Mt 4,23) das in den Kapiteln 5-9 Berichtete noch einmal vergegenwärtigt und gleichzeitig (aus Mk 6,34) berichtet, daß die Massen (!) verschmachten und zerstreut sind wie Schafe ohne einen Hirten, soll verdeutlicht werden, daß Jesu Wirken allein nicht ausreicht. Das Gefälle des Textes strebt auf V.37f zu, denn dieses Logion von der reichen Ernte und der Bitte um Arbeiter greift einerseits auf V.36a (ὁ δὲν δὲ τοὺς ὄχλους..) zurück und motiviert gleichzeitig die Aussonderung (Mt 10,1) und die Aussendung der Jünger.¹ Diese Redaktionsarbeit des Matthäus läßt deutlich erkennen, daß die Stellung des Erntelogions in Lk 10,2 ursprünglicher ist. Ob auch Lukas seine Vorlage redaktionell bearbeitet hat, wird später zu fragen sein; für die Annahme, daß Lukas dieses Logion an seinem ursprünglichen Standort belassen hat, spricht jetzt schon die Beobachtung, daß auch Matthäus das Erntelogion als erstes Logion aus der Quelle in seine Rede eingefügt hat.

Das Logion von der Sendung unter die Wölfe (Lk 10,3) steht bei Matthäus (10,16) als Einleitung einer Reihe von Verfolgungssprüchen. Obwohl das Logion sich in diesen Zusammenhang sehr gut einfügt (oder muß man sagen: gerade weil es sich so gut einfügt), legt es sich auch hier nahe, dies der matthäischen Redaktionsarbeit zuzuschreiben, zumal die Verse 17-25 als matthäische Komposition anzusehen sind. Der Imperativ ὑπάγετε, der bei Matthäus fehlt, ist für den lukanischen Sprachgebrauch nicht zu belegen und stammt deshalb aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Logienquelle²; deswegen ist die Stellung und wohl auch der Wortlaut (vgl. Mt 10,16b) bei Lukas ursprünglicher.

1) Vgl. auch HOFFMANN, Logienquelle S.243f.

2) HOFFMANN, Logienquelle S.245 im Anschluß an SCHMID, Matthäus und Lukas S.261.

Auch für V.4, die Anweisung für die Ausrüstung, gilt, daß Lukas die ursprüngliche Stellung und den ursprünglichen Wortlaut erhalten hat. "In den Details, in denen Matthäus von Lukas abweicht, ist er sekundär. Die matthäische Tendenz der Gestaltung zielt auf die Missionspraxis hin: Matthäus ordnet also die Zwölf nicht nur Jesus zu, sondern versteht die Anweisungen andererseits auch schon als Weisung, die für die Gemeinde ihre Gültigkeit behält."¹

Die parallele Formulierung der Einleitungen in V.5, 8 und 10 spricht für einen einheitlich gegliederten Aufbau der in V.5-9 geschilderten 'Hausmission' und der in V.10-12 geschilderten 'Stadtmission'; demgegenüber fügt Matthäus beide ineinander und gestaltet dabei den ganzen Komplex um. Schon daran ist abzulesen, daß Lukas auch in diesem Textabschnitt die ursprünglichere Textform wiedergibt (vgl. nur Lk 10,5f)², lediglich in V.6fin und V.11 sind möglicherweise geringfügige sprachliche Änderungen durch Lukas zu veranschlagen.

Das Gerichtswort über die Stadt, die die Annahme der Botschaft verweigert (Lk 10,12), ist bei Matthäus an der gleichen Stelle seiner Rede überliefert (Mt 10,15), damit ist die ursprüngliche Spruchabfolge der Logienquelle erhalten. Den Dativ $\Sigma\omicron\delta\delta\mu\omicron\varsigma$ bei Lukas ersetzt Matthäus durch $\gamma\eta\ \Sigma\omicron\delta\delta\mu\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \Gamma\omicron\mu\delta\omicron\rho\rho\omega\nu$ und $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta$ durch $\acute{\epsilon}\nu\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \kappa\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, offensichtlich redaktionelle Veränderungen zur Verschärfung der Gerichtsansage.³

-
- 1) HOFFMANN, Logienquelle S.248; dort auch der Nachweis für die Einzelheiten.
 - 2) Zur Einzelanalyse vgl. HOFFMANN, Logienquelle S.249 bis 251.251-254.
 - 3) Geht der Wortlaut der Eingangswendung $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\alpha}\mu\eta\nu$ bei Lukas auf die Logienquelle zurück oder ist die durch $\acute{\alpha}\mu\eta\nu$ erweiterte Fassung bei Matthäus ursprünglich? $\acute{\alpha}\mu\eta\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\alpha}\mu\eta\nu$ steht bei Lk an folgenden 6 Stellen: 4,24(1kS); 12,37(1k/Q!); 18,17(Mt//Lk); 18,29(Mkparr); 21,32(Mkparr); 23,43(1kS). An keiner Stelle hat Lukas $\acute{\alpha}\mu\eta\nu$ eingefügt, vielmehr hat er an allen 6 Stellen $\acute{\alpha}\mu\eta\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\alpha}\mu\eta\nu$ in seiner Vorlage gelesen. Diese Beobachtung läßt zunächst den Schluß zu, daß Lukas keine besondere Vorliebe für diesen aramäischen 'terminus technicus' entwickelt. Andererseits übernimmt Lukas... (Fortsetzung S.7)

- 3) Forts. von S.6:...nicht aus Mk 9,1//Mt 16,28 $\delta\mu\eta\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$, sondern schreibt in 9,27 $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$ $\delta\lambda\eta\theta\omega\varsigma$ (vgl. SCHMID, Matthäus und Lukas S.267Anm.1). Ebenso kann als sicher gelten, daß in Mk 12,43 (Scherflein der Witwe) Lukas (21,3) $\delta\mu\eta\nu$ in $\delta\lambda\eta\theta\omega\varsigma$ änderte. Nur bedingt bestätigt wird dies durch Lk 12,44//Mt 24,47, da $\delta\lambda\eta\theta\omega\varsigma$ auch auf eine vorlukanische Tradition zurückgehen könnte (vgl. dazu unten S.162f). Aufgrund von Lk 9,27 ist der umgekehrte Fall aber wenig wahrscheinlich. Interessant ist, daß Lukas an 6 Stellen das matthäische $\delta\mu\eta\nu$ ausläßt (Lk 7,9; 7,28; 10,12; 10,24; 12,59; 15,7). Da $\delta\mu\eta\nu$ bei Matthäus 32mal vorkommt (bei Lukas 6mal, bei Markus 13mal) ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß Matthäus an diesen 6 Stellen $\delta\mu\eta\nu$ eingefügt hat. Bezeichnend ist, daß in Lk 7,26//Mt 11,9(=Q) Lukas und Matthäus $\nu\alpha\iota$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$ schreiben, während Lukas in 7,28 nur $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$, Matthäus dagegen $\delta\mu\eta\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$ überliefert. In Lk 11,51/Mt 23,36 ist $\nu\alpha\iota$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$, bei Matthäus $\delta\mu\eta\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$ zu lesen.

Aufgrund der vorhandenen Belege wird man für die Verwendung von $\delta\mu\eta\nu$ bei Lukas zusammenfassend folgendes sagen können: Lukas vermeidet die Formulierung $\delta\mu\eta\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$ nicht, wenn er sie in seinen Vorlagen liest, dagegen fügt er sie in keinem Fall seinem Text ein. Gelegentlich ersetzt er das aramäische $\delta\mu\eta\nu$ durch das griechische Äquivalent $\delta\lambda\eta\theta\omega\varsigma$ bzw. $\nu\alpha\iota$.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann also damit gerechnet werden, daß die Formulierung des Drohwortes in Lk 10,12 mit dem ursprünglichen Wortlaut der Quelle übereinstimmt. Matthäus hätte dann nicht nur durch die inhaltlichen Verdeutlichungen, sondern bereits durch das die Einleitungswendung ergänzende $\delta\mu\eta\nu$ das Gewicht dieses Gerichtswortes betont.

BERGER, Amen-Worte Jesu, hat das Material eingehend untersucht und ist zu Ergebnissen gelangt, die die Ausführungen von JEREMIAS, Kennzeichen der ipsissima vox S.148ff(ders., Theologie S.43f) wesentlich korrigieren: "Die älteste Schicht der Amen-Worte sowohl heilsgeschichtlicher als auch paränetischer Art ist also auch in Q auffindbar. Daß es sich nur um zwei Worte (sc. Mt 23/Lc 11,51; Mt 24,47/Lc 12,44) handelt, während doch die $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ $\delta\mu\tau\nu$ $\delta\tau\iota$ Einleitungen sonst in Q soviel häufiger sind, bestätigt die Annahme, daß die Amen-Einleitung relativ jung ist und in alten Schichten auf Aussagen über Naherwartung beschränkt blieb. Die Entwicklung zur weiteren Verwendung im großen Stil setzt erst bei Mc ein, sie greift aber in dieser Totalität nicht auf alles Gut über, das Mt und Lc verarbeiten: Mt setzt die Amen-Einleitung nach inhaltlichen Gesichtspunkten, Lc übernimmt sie zwar, wo sie vorgegeben ist, fügt aber jedenfalls keine

Auch für Lk 10,13-15, dem Wehe über die Städte Galiläas, kann von zwei Seiten her gezeigt werden, daß die Spruchabfolge und der Wortlaut bei Lukas ursprünglich erhalten sind. Mt 11,20 ist eine redaktionelle Einleitung zu der folgenden Spruchkomposition Mt 10,21 bis 24; es ist deshalb wahrscheinlich, daß Matthäus diese Spruchkomposition einem anderen Zusammenhang (Q=Lk) entnommen hat. Auf der anderen Seite hat SCHMID¹ beobachtet, daß der Wortlaut in Mt 11,24 seine Herkunft verrät. Mit $\pi\lambda\eta\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ sind in der Aussendungsrede ursprünglich die Jünger angeredet, nach der matthäischen Redaktion ist nun in Mt 11,24 mit dieser Anrede die Stadt Kapharnaum gemeint; dem versucht Matthäus auch sprachlich gerecht zu werden, indem er den Komparativ seiner Vorlage $\acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\iota\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota\ \eta\ \tau\eta\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\lambda\upsilon\eta$ umformuliert in $\acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\iota\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota\ \eta\ \sigma\omicron\upsilon\lambda$. Damit ist auch erwiesen, daß die übrigen sprachlichen Veränderungen gegenüber dem lukanischen Text (vor allem V.23b) auf matthäische Redaktion zurückzuführen sind.

Das Logion Lk 10,16 soll in seiner formalen Struktur eingehender analysiert werden. Es besteht aus einem Dreizeiler:

- a $\delta\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\omega\nu\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$
- b $\kappa\alpha\iota\ \delta\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\epsilon\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\epsilon\upsilon$
- c $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\mu\epsilon\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\epsilon\upsilon\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\lambda\omicron\nu\tau\acute{\omicron}\ \mu\epsilon$

3) Fortsetzung von S.6f: "...neue hinzu. Im Lc bereits vorgegebenen Gut finden sich häufig andere Bekräftigungen an der Stelle von Amen." (Berger S.95). Die sprachstatistischen Beobachtungen zur Verwendung von $\acute{\alpha}\mu\eta\eta$ bei Lukas (vgl. dazu auch DELLING, Gleichnis vom gottlosen Richter S.219 Anm.82; ders., Wort Gottes S.59ff; SCHÜRMANN, Spracheigentümlichkeiten S.97.94; POLAG, Christologie S.15) werden durch inhaltliche Beobachtungen BERGERS bestätigt: Mt formuliert "Lohnzusagen als Amen-Worte. Dabei erscheint Jesu Wort als das Gerichtswort selbst: Das Wort des irdischen Menschensohnes über künftigen Lohn und künftige Strafe ist das jetzt vorweggenommene Wort des die Welt richtenden Menschensohnes" (S.76). - Anders HASLER, Amen S.142: "In 10,12 begegnet uns die lkn. K-Formel (=Kurz-Formel) ebenfalls. Das die Perikope von der Aussendung der 70 abschließende Logion enthält wieder die redaktionelle Interpretation."

- 1) SCHMID, Matthäus und Lukas S.287, aufgenommen von HOFFMANN, Logienquelle S.255.

Die Zeilen a und b sind im strengen antithetischen Parallelismus membrorum gestaltet, die Formulierung ist äußerst prägnant, was die Kürze und den Inhalt betrifft: Zeile a und b stimmen nicht nur in der Wortfolge genau überein, sondern das einleitende als substantivierte Partizip verwendete Verbum ist in derselben Bedeutung auch das Verbum finitum, die Verbalformen am Anfang und am Ende der Zeilen a und b schließen jeweils zwei ihnen zugeordnete Personalpronomen ein. Zeile a und b besteht also jeweils nur aus zwei Vokabeln, die sich, in Form und Kasus verändert, wiederholen. Da beide Zeilen in der Wortfolge und der Konstruktion identisch sind, tritt besonders deutlich hervor, daß Zeile a den Sachverhalt positiv und Zeile b negativ formuliert. Zeile c stimmt mit Zeile a und b zunächst überein in der zweimaligen Verwendung desselben Verbuns und derselben Satzkonstruktion, der Unterschied besteht in der Nennung und Stellung der Akkusativobjekte. Während in Zeile a und b die Personalpronomen unmittelbar aufeinander folgen, von den Verben also eingerahmt werden, ist es in Zeile c genau umgekehrt: die beiden Verbformen werden von den von ihnen abhängigen Objekten eingeschlossen, dabei wird die Parallelität in der Verwendung der Personalpronomen nicht eingehalten, denn am Schluß der Zeile c steht statt des Personalpronomens ein substantiviertes Partizip als Objekt, das durch seinen Wortlaut und seine Stellung am Schluß des Verses betont ist.

Inhaltlich entsprechen sich Zeile a und b als positive und negative Seite eines Sachverhaltes. Zeile c nimmt aber nur den Wortlaut von Zeile b auf. Man wird daraus aber keinesfalls schließen, daß dieses Logion etwa unvollständig überliefert ist (vgl. die Textvarianten!). Vielmehr verdeutlicht der Text selbst, daß eine Klimax beabsichtigt ist. Zeile a und b beschreiben positiv wie negativ die Beziehung, die zwischen Jesus und den Angeredeten besteht (vgl. das kopulative καί). Die beiden letzten Worte von Zeile b (ἐνὲ θεοῦ) werden am Anfang der Zeile c in Form eines partizipialen Relativsatzes aufgenommen, Zeile c schließt also nahtlos an

Zeile b an. Die Partikel δέ verdeutlicht zugleich die Gegenüberstellung, in der letzten Zeile ist nicht die Beziehung zwischen Jesus und den angeredeten Boten im Blick, sondern die Beziehung zwischen Jesus und Gott im Blick auf die Angesprochenen, vorausgesetzt ist in beiden Fällen die Verkündigungssituation (ὁ ἀκούων, ὁ δὲ ἀθε-
τῶν). Die Tatsache, daß Zeile a (entsprechend dem Schema a-b-b'-a') nicht wieder aufgenommen wird, ist ein Hinweis darauf, daß das Gewicht der Aussage auf dem Schluß des Logions liegt.¹

Das Logion betont demnach, daß die Verwerfung der Boten gleichbedeutend ist mit der Verwerfung Jesu, was einer Ablehnung Gottes gleichkommt. Das Achtergewicht stellt die Möglichkeit der Ablehnung Gottes in den Vordergrund und damit unausgesprochen den Gerichtsgedanken. "Darum ist mit diesem Satz zugleich eine Gerichtsdrohung ausgesprochen."²

Nach dieser Analyse von Lk 10,16 ist der inhaltliche Abstand zu Mt 10,40, der Parallelüberlieferung, deutlich:

a ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται

b καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστελάντα με.

Dieses Logion ist zweigliedrig, im Aufbau entspricht es den Zeilen a und c des Logions Lk 10,16; im Unterschied zu diesem ist es aber an keiner Stelle negativ formuliert, die beiden Verbformen sind in beiden Verszeilen identisch, dementsprechend fehlt auch ein adversatives δέ (vgl. Lk 10,16c).

Die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen dem Logion in Lk 10,16 und den Logien in Mt 10,40, Mk 9, 37 und Joh 13,20 können in diesem Zusammenhang nicht ausführlich behandelt werden.³ Im Blick auf Mt 10,40 ist zunächst festzuhalten: 1) Mt 10,40 stellt gegenüber Lk 10, 16 die einfachere Textform dar. 2) Der Kontext des Logions geht nicht auf die Logienquelle zurück. 3) In der Struktur und in der Aussage ist das Logion Joh 13,20 die nächste

1) POLAG, Christologie S.23* Anm.256 gibt die richtige Definition: "...antithetischer Parallelismus mit abgeschlossenem klimaktisch-parallelem Glied".

2) SCHMID, Lukas S.186.

3) Vgl. BULTMANN, Tradition S.152f.

Parallele. Die Einleitung ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ist für das johanneische Herrenwort bezeichnend¹, ὁ λαμβάνων ἂν τινὰ πέμψω entspricht im Zusammenhang der Aussendungsrede die Formulierung ὁ δεχόμενος ὑμᾶς, die Vokabeln λαμβάνειν und πέμπειν sind auswechselbar durch δέχεσθαι und ἀποστέλλειν. Diese enge Beziehung zwischen dem Logion Mt 10,40 und Joh 13,20 muß auf traditionsgeschichtlichem Weg erklärt werden, ohne daß sich eine direkte (literarische) Verbindungslinie ausziehen ließe. 4) Da Mt 10,40-42 an Mk 9,37b-41 anklingt (vgl. vor allem Mt 10,42 und Mk 9,41), ist es möglich, daß Mt 10,40 in der Formulierung von Mk 9,37b abhängig ist. Interessanterweise taucht das Logion Mk 9,37b bei Matthäus in zwei Hälften getrennt in zwei verschiedenen Zusammenhängen auf, Mk 9,37a findet sich mit geringen Abweichungen in Mt 18,5 (Rangstreit unter den Jüngern), Mk 9,37b in der Struktur verändert in Mt 10,40.² 5) Zu beachten ist, daß in beiden Aussendungsreden jeweils am Schluß das Legitimationslogion steht. Das Logion Mt 10,40 kann demnach erklärt werden a) als eine Neuformulierung des Matthäus auf der Grundlage von Lk 10,16 in Anlehnung an ein geläufiges (Joh 13,20) Logion, b) als eine modifizierte Übernahme von Mk 9,37b, c) als eine vormatthäische Überlieferung im Kontext von Mt 10,40-42, d) als redaktionelle Bildung des Matthäus.

Die Vielfalt der Möglichkeiten erschwert die Entscheidung für eine der angebotenen Lösungen. Beachtet man das unter Punkt 5) erwähnte Argument, daß beide Aussendungsreden mit dem Legitimationslogion schließen, so wird man dem Logion Lk 10,16 aufgrund seiner singulären Struktur und seiner Formulierung eine Priorität zugestehen müssen gegenüber dem Logion Mt 10,40, unabhängig von der Entscheidung über die Herkunft von Mt 10,40. Es wäre denkbar, daß Mt 10,40 völlig unabhängig von Lk 10,16 entstanden ist, aber das Zusammentreffen beider Beobach-

1) Vgl. BERGER, Amen-Worte Jesu S.95ff.102ff.

2) Das von MANSON, Sayings S.78 postulierte gemeinsame aramäische Original für Lk 10,16, Mt 10,40 und Joh 13,20 löst nicht die komplizierten traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge.

(Beobach-)tungen, nämlich das Legitimationslogion am Schluß der Aussendungsrede und die strukturellen und inhaltlichen Beziehungen zwischen Lk 10,16 und Mt 10,40 sprechen doch eher dafür, daß Matthäus das Legitimationslogion der Aussendungsrede in Q gelesen hat und einen entsprechenden Spruch bzw. eine Spruchreihe (V.40-42) in seiner Missionsrede dafür eingesetzt hat. Ein Argument gegen die Ursprünglichkeit von Lk 10,16 hat sich von Mt 10,40 aus nicht ergeben.

Damit ist erwiesen, daß das Legitimationslogion in Lk 10,16 aus der Logienquelle stammt und daß sich Lukas in der Spruchfolge wie auch sehr wahrscheinlich im Wortlaut an seine Vorlage gehalten hat. Mit Lk 10,16 ist das Ende der Aussendungsrede markiert, nicht zufällig ist Lk 10,17-20, die Rückkehr der Boten, an dieser Stelle eingefügt.

Daß die Spruchreihe Lk 10,21f//Mt 11,25-27 der Logienquelle zuzurechnen ist, ist angesichts der nahezu gleichlautenden Überlieferung keine Frage. Eine umstrittene Frage war dagegen bis vor einiger Zeit noch, ob alle drei 'Strophen' (Mt 11,25f.27.28f) als zusammengehörig angesehen werden müssen¹ und damit der Logienquelle angehören, oder ob Mt 11,28f einer anderen Quelle entstammt. Nicht unabhängig von dieser Entscheidung ist die Frage nach dem ursprünglichen Standort von Lk 10,21 bis 24//Mt 11,25-27(-29).

Die zur Logienquelle gehörende Rede über Johannes den Täufer endet bei Matthäus mit dem Jubelruf und der Einladung an die Mühseligen und Beladenen (Mt 11,25-29). Die Entscheidung, welche Spruchabfolge mehr Anspruch auf Ursprünglichkeit hat, wäre sehr kompliziert, hätte nicht Matthäus den Versen 11,25ff unmittelbar vorausgehend die Wehesprüche über die Städte Galiläas über-

1) Für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Mt 11, 25-30 plädieren z.B. DIBELIUS, Formgeschichte S.280 Anm.1; NORDEN, Agnostos Theos S.279-301; CERFAUX, Sources S.158f. Dagegen plädieren BULTMANN, Tradition S.171f; BUSSMANN, Synoptische Studien II S.65; HARNACK, Sprüche S.213-215; u.a.

(über-)liefert. Ein Vergleich von Lk 10,13-15 und Mt 11, 20-24 zeigte aber bereits, daß Lukas Anspruch auf ursprüngliche Spruchabfolge, ursprünglichen Kontext und Wortlaut erheben kann.¹ Wenn dies erwiesen ist, kann auch als sicher gelten, daß Matthäus unter Außerachtlassung des Legitimationslogions die Spruchgruppen 'Weherufe über die Städte Galiläas' und 'Jubelruf'² vom Ende der Aussendungsrede der Logienquelle en bloc an das Ende der Rede über Johannes den Täufer verlegte, ein gewagter redaktioneller Eingriff in die Q-Vorlage, der aber vom Kontext her (vgl. Mt 11,16-19) durchaus ermöglicht wird.

Damit ist aber auch die Entscheidung gegen Mt 11,28f gefallen, drei Gründe sprechen gegen die Zugehörigkeit zur Logienquelle: 1) Der ursprüngliche Standort der Logien Mt 11,20-27 in Q ist von Matthäus verändert worden, deshalb ist die Hinzufügung von Mt 28f durch die Hand des Matthäus naheliegend. 2) Lukas kennt dieses Logion nicht, um es für die Logienquelle zu postulieren, müßten zwingende Gründe angeführt werden. 3) Dazu gehört auf jeden Fall nicht das oft angeführte Argument, daß die drei 'Strophen' (Mt 11,25f.27.28-30) inhaltlich zusammengehören³, denn schon BULTMANN hat mit Recht auf den verschiedenen Charakter dieser Verse hingewiesen, auch wenn nach ihm V.27 noch "den Klang hellenistischer Offenbarungsrede hat"⁴.

Auch das Logion Lk 10,23f//Mt 13,16f, die Seligpreisung der Jünger, bedarf einer eingehenderen Analyse, denn sowohl der ursprüngliche Wortlaut als auch der ursprüngliche Kontext dieses Logions sind bislang nicht endgültig geklärt. Offensichtlich hat Matthäus diese

1) Vgl. oben S.8

2) Dabei ist vorausgesetzt, daß der Text der Logienquelle Matthäus bereits in der durch den Jubelruf ergänzten Form vorlag, aber ohne Lk 10,17-20. Zu Lk 10,17-20 vgl. unten S.42-44.

3) So z.B. DIBELIUS, Formgeschichte S.280

4) BULTMANN, Tradition S.172. HOFFMANN, Logienquelle S.73ff ist dieser Frage im einzelnen nachgegangen.

Verse der Komposition seines Gleichniskapitels eingefügt. Während sich in dem Verhalten des Volkes gegenüber der Predigt Jesu in Gleichnissen das Prophetenwort aus Jes 6, 9ff erfüllt, verwendet Matthäus das Logion aus Q, um von den Jüngern auszusagen, "daß ihnen das Verstehen der Offenbarung gegeben ist"¹. Das dem Satz vorangestellte ὑμῶν betont ausdrücklich die hervorgehobene Stellung der Jünger gegenüber dem Volk.² Vergleicht man den matthäischen Überleitungsvers 13: οἱ δὲ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν mit dem Logion V.16f, das die Jünger anredet, so wird deutlich, daß es "hier um den Unterschied zwischen bloß physischem und verstehendem Sehen"³ geht. Von daher ergibt sich auch die Änderung von οἱ βλέποντες ᾧ βλέπετε (Lk 10,23fin) in ὅτι βλέπουσιν.⁴ Daß Matthäus an dieser Stelle den Text der Logienquelle im Sinne des Kontextes geändert hat, zeigt auch die Fortsetzung des Logions in Lk 10,24, das Mt 13,17 an den entscheidenden Stellen gleichlautend überliefert ist:

...ἡθέλησαν (ἐπεθύμησαν)
ἰδεῖν ᾧ (ὅμως) βλέπετε
καὶ οὐκ εἶδαν
καὶ ἀκοῦσαι ᾧ ἀκούετε
καὶ οὐκ ἤκουσαν.

Die Formulierung in Lk 10,23b μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ᾧ βλέπετε steht zudem in deutlicher Parallele zum folgenden V.24. Man sollte deshalb nicht mehr in Frage stellen, daß es in dem ursprünglichen Q-Logion "um das 'Was' des Sehens, um den zeitlichen Unterschied

1) HELD, Matthäus als Interpret S.279.

2) Vgl. BARTH, Gesetzesverständnis S.100.

3) BARTH, Gesetzesverständnis S.100.

4) Vgl. Die Übersetzung von WILCKENS, Das Neue Testament z.St.: "Eure Augen aber - selig sind sie, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören!" - Zur Exegese von Lk 10,23f vgl. auch H.-W.KUHN, Enderwartung S.193ff. GRIMM, Selige Augenzeugen S.172-183, sieht in Lk 10,24 eine direkte Bezugnahme auf Jes 52,13-15 und schließt - sicher zu weit gehend -, daß "in der Jesustradition.. deuterocesajanische Elemente...zum Urgestein der Überlieferung" (S.179) gehören.

zwischen denen, die die messian. Zeit erleben dürfen, und denen, die es nicht durften"¹ geht. - Durch die nahezu gleichlautende Formulierung in Mt 13,17 und Lk 10,24 ist das Nebeneinander von 'Sehen' und 'Hören' für den ursprünglichen Wortlaut des Spruches in der Logienquelle gesichert. Gilt dies auch für Mt 10,16/Lk 10,23? Lukas schreibt an dieser Stelle nur: μακάριοι οἱ ὁφθαλμοὶ οἱ βλέποντες & βλέπετε. Man wird auf der einen Seite kaum eine Begründung finden können, warum Lukas das Nebeneinander von 'Sehen' und 'Hören' in V.23 aufgehoben haben sollte, auf der anderen Seite ergibt sich aus dem Kontext bei Matthäus, daß er den Wortlaut in V.16 entsprechend dem unmittelbar vorausgehenden Jesajazitat und der darauf hinführenden Aussage in V.13 ergänzt hat. Matthäus stellt demnach durch das vorangestellte ὑμῶν und die Ergänzung καὶ τὰ ῥα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν das Q-Logion (ohne Einleitung Lk 10,23a) μακάριοι οἱ ὁφθαλμοὶ οἱ βλέποντες & βλέπετε (Lk 10,23b) in den Dienst des Jesajazitates und kann entsprechend das anschließende Logion mit geringen Veränderungen (ἀμὴν/ὁ κύριος ἐπεθύμησεν) übernehmen.²

Das Logion von der Seligpreisung der Jünger steht bei Matthäus nicht in seinem ursprünglichen Kontext, bedeutet dies, daß der lukanische Zusammenhang der ursprüngliche ist? Es ist nicht auszuschließen, daß die Logien in Lk 10,21f und 23f bereits in der Logienquelle einander folgten, Lukas kann aber auch V.23f aus einem anderen Zusammenhang gelöst haben, um mit diesem Logion den der Aussendungsrede unmittelbar folgenden Komplex (Lk 10,17ff) abzuschließen. Um diese Frage zu klären, gilt es nach Gründen zu suchen, die für einen vorgegebenen

1) BARTH, Gesetzesverständnis S.100 Anm.5

2) BULTMANN, Tradition S.114, vermutet, daß Lukas "den Parallelismus der Glieder verkürzt" hat. - Daß Lukas durch diese Auslassung (und den redaktionellen V.23a) "ausdrücklich die Jünger als die Angeredeten"herausstellt und "ihre Augenzeugenschaft an der Zeit Jesu" betont (so HOFFMANN, Logienquelle S.73f), ist nicht recht plausibel, denn gerade weil die Jünger angeredet werden, wäre die Auslassung durch Lukas merkwürdig. HARNACK, Sprüche S.23, urteilt: "In Q wird der Spruch wesentlich wie bei Matthäus gelaute haben".

Zusammenhang in der Logienquelle und damit gegen eine lukianische Redaktion sprechen (und umgekehrt).

Die Einleitungswendung in V.23 καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν ist im Blick auf den Kontext eigenartig, da ja nicht erst bei der Rückkehr der ausgesandten in Lk 10,17-20, sondern bereits seit Lk 10,1 nur die Jünger als Zuhörer Jesu vorausgesetzt werden, die Erwähnung, daß Jesus seine Jünger im besonderen ansprach, erübrigt sich deswegen. Andererseits fällt auf, daß V.23a in einer Hinsicht der Einleitungswendung in V.21 entspricht, die (in welchem Wortlaut auch immer) der Logienquelle angehört: beide Einleitungswendungen beschränken sich nicht auf das stereotype ἔλεγεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς o.ä., sondern fügen dem noch eine nähere Bestimmung bei.¹ Für Sprüche der Logienquelle ist dies völlig untypisch, man kann deshalb vermuten, daß die beiden Spruchgruppen (Lk 10,21f und V.23f) als Abschluß der Aussendungsrede (an die Erweiterung in V.17ff anschließend) eine Sonderstellung einnehmen.

In der 'Gegenprobe' muß geprüft werden, ob die Einleitungswendung in V.23a möglicherweise auf die lukianische Redaktion zurückgeht. Das Partizip Aorist von στραφῶ in Verbindung mit einem Verbum dicendi steht in Lk 7,9.44; 9,55; 10,(22)23; 14,25; 23,28. Die Belege in Lk 7,44; 9,55 und 23,28 gehören zum lukianischen Sondergut, Lk 7,9 ist Q-Stoff. Es verbleibt Lk 14,25, ein Vers, der meist der lukianischen Redaktion zugeschrieben wird. POLAG hat in einem Exkurs über die lukianischen Hörerangaben² gezeigt, daß bei Lukas in dem Gebrauch der Pluralform ὄχλοι danach zu fragen ist, ob damit eine Menge gemeint ist, die sich aus verschiedenen Gruppen zusammensetzt (vgl. dabei die mit συν- zusammengesetzten Verben) oder

1) BULTMANN, Tradition S.360, spricht im Zusammenhang von Lk 10,23 von "kunstvollere Wendung".

2) POLAG, Umfang S.68-79, dort S.71-73.

ob die Pluralform inhaltlich dem Singular gleichkommt und dann nur die den Jüngern gegenübergestellte Menge bezeichnet. Dieser Fall liegt vor in Lk 7,24par und Lk 11,14par in Einleitungswendungen zu Q-Logien. Andererseits läßt sich zeigen, daß "in den Fällen, in denen Lk οἱ ὄχλοι nachweislich von sich aus schreibt", dies "niemals einfach zur Bezeichnung der Jesus zuhörenden Menge im Unterschied zu den Jüngern"¹ gemeint ist. Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß die entsprechenden Belege in Einleitungsversen (Lk 3,10; 5,3; 23,4; und Lk 3,7; 11,29; 12,54; 14,25) ebenfalls auf die Vorlagen zurückgehen. In Lk 14,25 könnte die Verbform συνηγορεῖοντο von Lukas redigiert sein (ähnlich 11,29), die Einleitungswendung ist aber, nach dem Sprachgebrauch von ὄχλος zu schließen, mit einiger Wahrscheinlichkeit zum Q-Stoff zu rechnen. Zudem hat POLAG in dem genannten Exkurs ebenfalls nachgewiesen, daß die Hörerangabe οἱ μαθηταί "in Einleitungswendungen zu Redestücken" ..stets in Abhängigkeit von der Vorlage stehen"². Für die Adverbialbestimmung κατ' ἰδίαν findet sich lediglich ein Beleg in Lk 9,10(=Mk 6,32) und in Act 23,19.

Von verschiedenen Seiten dürfte damit der Nachweis erbracht sein, daß Lk 10,23a kaum als lukanische Redaktionsarbeit gelten kann.³ Da Matthäus diese Einleitungswendung aufgrund seines Textzusammenhanges ausgelassen hat, spricht nichts dagegen, daß sie bereits der Logienquelle angehört hat und also Lk 10,23f der Quelle zuzuschreiben ist.⁴

1) POLAG, Umfang S.73.

2) POLAG, Umfang S.69, allerdings als Eventualis formuliert. Demgegenüber ROLOFF, Apostolat S.181: "Wenn Lukas häufig das unbestimmte Wort μαθηταί gebraucht, dann darum, weil er es schon in seinen Quellen vorfand."

3) Gegen BULTMANN, Tradition S.360; HOFFMANN, Logienquelle S.73.

4) Weitere Literatur: CONZELMANN, Mitte der Zeit S.96 Anm.3; GNILKA, Verstockung S.93Anm.38; JÜNGEL, Paulus und Jesus S.188; KÜMMEL, Verheißung S.104; SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft S.83.131; ROLOFF, Apostolat S.183f; LÜHRMANN, Logienquelle S.61 erwägt u.a. die Möglichkeit, daß sich über die Fortsetzung des Jubelrufs "nichts mehr ausmachen läßt".

Als argumentum e silentio mag auch noch berücksichtigt werden, daß Lukas in der Aussendungsrede (Lk 10) durchgehend seiner Vorlage folgt.¹ Es ist zu fragen, ob es wahrscheinlich ist, daß Lukas das bereits in der Logienquelle angefügte Logion des Jubelrufs mit einem zweiten Logion verknüpfte, man müßte dann annehmen, daß er die Seligpreisung der Jünger für einen besseren Abschluß der (erweiterten) Aussendungsrede hielt. Wäre dies der Fall, so wäre zu erwarten, daß Lukas dieses Logion aus Q seinem redaktionellen Interesse unterordnet. Dafür lassen sich aber keine Anhaltspunkte finden. Zur Erklärung des jetzigen Standortes des Logions Lk 10, 23f bestehen demnach zwei Möglichkeiten: Lukas hat dieses Logion aus einem anderen Zusammenhang der Logienquelle herausgenommen und als zweites zusätzliches Logion der Aussendungsrede ohne ins Gewicht fallende redaktionelle Änderungen angefügt.² Die andere Möglichkeit: Bereits in der Logienquelle war Lk 10,23f als zweites Logion der Aussendungsrede hinzugewachsen. Zusammen mit den sprachlichen Beobachtungen spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, daß das Logion Lk 10,23f in seiner jetzigen Stellung die Spruchabfolge der Logienquelle wiedergibt.³

-
- 1) Abgesehen von Lk 10,17-20, da für diesen Abschnitt andere Gesichtspunkte berücksichtigt werden müssen.
 - 2) LOHSE, Lukas als Theologe S.272 Anm.69, meint, daß Lukas die beiden Spruchgruppen (V.21f.23f) angefügt habe, um den Erfolg der Aussendung der 72 zu betonen. Die Quellenlage erweist aber m.E. diese Zusammenfügung als vorlukanische Komposition. Dabei soll nicht bestritten werden, daß Lukas seine Vorlagen seinen theologischen Interessen entsprechend einordnet.
 - 3) Anders z.B. FLENDER, Heil S.26 Anm.76: "Die bewußte Komposition des Lk. zeigt sich darin, daß diese beiden Stücke bei Mt. in ganz anderem Zusammenhang be-
gegneten." FLENDER berücksichtigt in der genannten Arbeit öfters zu wenig, daß die lukianische Komposition schon durch die Vorlagen bedingt sein kann.

Nachdem die Untersuchung ergeben hat, daß die Aussendungsrede im 10. Kapitel des Lukasevangeliums, abgesehen von nicht ins Gewicht fallenden sprachlichen Änderungen, mit der Aussendungsrede der Logienquelle übereinstimmt, ist nun nach der Herkunft der Rahmung der Aussendungsrede der Logienquelle, also Lk 10,1 und 10,17-20, zu fragen und dem Problem nachzugehen, ob das Logion Mt 10, 5b-6 der Tradition der Logienquelle zuzurechnen ist.

Zunächst zu Mt 10,5b-6: SCHÜRMANN hat nachzuweisen versucht¹, daß die Aussendungsrede der Logienquelle auf zwei Überlieferungsschichten zurückgeht, zunächst auf den Aussendungsbericht, der die Logien in Lk 10,1; Mt 10, 5b.6; Lk 10,8-11(12) umfaßt und die sog. Instruktionsrede in Lk 10,3-7a; 7b.c; 10,2. Entsprechend dieser Aufteilung gehört Mt 10,5b.6 der Logienquelle an und fügt sich am besten zu Beginn der Aussendungsrede nach der Einleitungswendung ein. Die Argumentation SCHÜRMANNs stützt sich im wesentlichen auf literarkritische Hypothesen. So spricht nach seiner Meinung für die Zugehörigkeit von Mt 10,5b.6 zur Logienquelle: 1) die inhaltliche Nähe zu Mt 10,23 (=Q!); 2) die Beobachtung, daß Matthäus keinen Vers der lukanischen Parallele übergeht und 3) daß Matthäus keinen Vers wiedergibt, der nicht von Markus oder Lukas in demselben Zusammenhang bezeugt ist.

HOFFMANN hat in den Einzelheiten überzeugend nachgewiesen, daß diese literarkritischen Hypothesen einer Prüfung nicht standhalten.² So ist etwa die Herkunft aus der Logienquelle für Mt 10,23 keineswegs nachgewiesen. Zum anderen übernimmt Matthäus bei der Komposition seiner Reden auch Logien aus anderen Vorlagen, so daß man dies grundsätzlich auch für Mt 10,5b.6 annehmen kann und das entgegengesetzte Postulat (daß Mt 10,5b.6 zu Q zu rechnen ist) nicht aufstellen muß. "Doch das Postulat Schürmanns entspricht nicht einmal dem tatsächlichen Befund"³, denn

-
- 1) SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes, S.137-149.
 - 2) HOFFMANN, Logienquelle S.257-263
 - 3) HOFFMANN, Logienquelle S.259

Matthäus läßt Lk 10,4b und V.11b seiner Vorlage aus und bringt Lk 10,13-15 in einem anderen Zusammenhang und fügt andererseits seiner Jüngerbelehrung Verse und Worte ein, die nicht aus dem Kontext oder der Vorlage stammen (Mt 9,35.36; 10,2-4; 10,8 und in V.11a die Worte $\pi\omicron\lambda\iota\nu\ \eta\ \kappa\acute{\alpha}\mu\eta\nu$ vgl. Mt 9,35). "Matthäus nimmt also fremde Überlieferung auf und beabsichtigt dabei, das Tun der Jünger mit dem Jesu zu parallelisieren"¹, dieser Redaktions-tendenz des Matthäus verdankt auch Mt 10,5b.6 seine Aufnahme in die Jüngerbelehrung in Mt 10.

Die Beobachtung SCHÜRMANNs im Blick auf die lukauische Akoluthie der Aussendungsperikope sind zu gewagt und ungesichert, um die Standfestigkeit seiner Hypothese zu vergrößern, wir übergehen sie deshalb, und referieren in Form von Thesen die jüngsten Ausführungen zu diesem Problem von KASTING und nehmen damit indirekt Bezug auf die Ausführungen SCHÜRMANNs.

KASTING kommt bei der Analyse von Mt 10,5b.6 und Mt 15,24 zu folgenden Ergebnissen:

1. Die sprachliche Analyse zwingt nicht zur Annahme einer aramäischen Vorlage.
2. Traditionsgeschichtlich sind die Logien im Kontext nicht verankert.
3. Beide Vorlagen des Matthäus, nämlich das Markusevangelium und die Logienquelle kennen das Logion Mt 10, 5b.6 nicht.
4. Beide Worte haben für Matthäus eine "theologische Schlüsselfunktion"². Der Wirkungsbereich Jesu (15,24) und das Missionsfeld der Jünger (10,5b.6) entsprechen einander.
5. "Der Missionsauftrag ist geradezu abhängig von der Christologie. Wie diese zwei Stufen hat, so auch die Aussendung zur Mission."³ (Vgl. Mt 15,24 mit Mt 28,18b und Mt 10,5b.6 mit Mt 28,19).

1) HOFFMANN, Logienquelle S.259.

2) KASTING, Mission S.111.

3) KASTING, Mission S.112; vgl. auch VÖGTLE, Das Anliegen von Mt.28,18-20 S.285; TRILLING, Israel S.99-103.

6. Bei Matthäus ist auch Jesus dem Maßstab von Mt 10,5b.6, der Beschränkung des geographischen Raumes unterworfen. (Vgl. Mt 4,15; 21,5; Mt 4,25/Mk 3,7; und die Formulierung in Mt 4,24; Mt 8,28/Mk 5,1; Mt 5,21f/Mk 7,24). Bis hierhin wird man diese Ergebnisse KASTINGs akzeptieren können. Jedoch das
7. Argument ist nicht stichhaltig, daß nämlich, wenn Lukas das Logion Mt 10,5b.6 in seiner Vorlage gelesen hätte, er es sicher nicht ausgelassen hätte, da es "gut zu seinem Bild vom Auftreten Jesu gepaßt hätte"¹. Die Erzählung Lk 9,51-56 ist sicher nicht in diesem Sinne auszuwerten², wobei das argumentum e silentio in diesem Fall sowieso kaum Gewicht hat. Auch das
8. Argument ist nicht überzeugend: Führt man beide Logien auf Jesus zurück, so ergibt sich die Schwierigkeit, daß Jesus sich selbst nicht an seine Anweisungen gehalten hat und "andererseits wäre nicht zu erklären, daß trotz strikten Verbots nach Ostern doch eine Heidenmission begonnen worden ist"³. Diese Schwierigkeit entfällt, wenn man mit HAHN die Sprüche in Mt 10,5b.6 und Mt 10,23 "partikularistisch eingestellten Judenchristen"⁴ zuweist.
9. Auch das Argument, daß das Septuaginta-Griechisch bei der Logien nicht gegen eine Abfassung durch Matthäus spricht, ist nur bedingt verwertbar, nämlich im Zusammenhang mit der These,
10. daß beide Logien auf Matthäus zurückgehen. "Ihr prinzipiell partikularistischer Standpunkt ist historisierender Ausdruck des Erfüllungsgedankens."⁵

1) KASTING, Mission S.111.

2) Vgl. dazu unten S.81ff.

3) KASTING, Mission S.113f.

4) HAHN, Mission S.45 (Lit.); vgl. auch die Bemerkung S.47 Anm.2 zu der Darstellung von JEREMIAS, Jesu Verheißung S.16ff, zu Mt 10,5f und 10,23.

5) KASTING, Mission S.113; vgl. dagegen SCHÜRMANN, Mt 10, 5b.6, S.138.

Unabhängig von der Entscheidung, ob diese Logien auf Matthäus zurückgehen oder ob sie nicht doch den Rückschluß auf eine breitere urchristliche Tradition ermöglichen, muß man mit KASTING feststellen, daß die Logien in Mt 10,5b.6 und 15,24 (und damit auch Mt 10,23) so eng mit der matthäischen Theologie und der Konzeption des Evangeliums verbunden sind, daß die Herkunft von Mt 10,5b.6 und Mt 10,23 aus dem Bereich der Logienquelle unwahrscheinlich ist.¹ Eher wird man (und insofern ist den Argumenten KASTINGs gegenüber denen SCHÜRMANNs der Vorzug zu geben) diese Logien der matthäischen Redaktion zuschreiben als daß man sie der Logienquelle zuordnet. - Die Argumente von HOFFMANN und KASTING dürften insgesamt die Hypothese SCHÜRMANNs endgültig als nichtzutreffend erweisen, - dies gilt für seine Behauptung, daß Mt 10,5b.6 zum Bestand der Logienquelle zu rechnen ist, wie auch für die Aufteilung des Aussendungsberichts in Lk 10 in zwei ursprünglich verschiedene Überlieferungsschichten.

Innerhalb des Komplexes Lk 10,1-24 können damit die Verse 2-16.21-24 - und zwar in der bei Lukas vorliegenden Reihenfolge - für die Logienquelle in Anspruch genommen werden.² Ehe dieses Ergebnis in seiner Bedeutung für die Logienquelle als Spruchkomposition ausgewertet wird, muß nun zunächst noch die Herkunft der Rahmung der Aussendungsrede in Lk 10,1 und 10, 17-20 bestimmt werden, da diese Verse nicht ohne weiteres zum Stoff der Logienquelle gerechnet werden können.

-
- 1) Vgl. auch die Äußerung von HARNACK, Mission und Ausbreitung S.45 Anm.1, zu Mt 10,5b.6 und Mt 10,23: "Aber es ist unwahrscheinlich, daß sie Q gehören (gegen meine frühere Meinung)."
 - 2) Für Lk 10, 1-16(!) ist dies ebenfalls festgestellt von SCHMID, Matthäus und Lukas S.260-268; SCHÜRMANN, Mt 10, 5b.6, S.137.

Lk 10,1 wirft eine Fülle von Fragen auf, die in der Forschung noch immer strittig sind. Daß der ganze Vers auf die lukanische Redaktion zurückgeht, wird kaum mehr behauptet, aber die traditionsgeschichtliche Herkunft dieses Verses bleibt meist ungeklärt. Zunächst ist von Einzelbeobachtungen auszugehen: Zu der Zahl 70 bzw. 72, die im Neuen Testament nur an dieser Stelle (und V.17) auftaucht, hat K.L.SCHMIDT mit Recht festgestellt: "...solche Traditionen haben eine längere Geschichte und haben mehr Hintergrund, als daß wir sagen könnten, ein bestimmter Christ, in unserem Falle Lk, habe sie erfunden"¹. Im Evangelium des Lukas treten sonst die 'Zwölf' auf, und bereits in dem Berufsbericht Lk 6,12-16 legt Lukas offensichtlich Wert darauf, "von Anfang an die Identität der Zwölf mit den späteren Aposteln festzuhalten"². Für Lukas stehen die 'Zwölf' im Vordergrund, gegenüber diesem enggefaßten Jüngerkreis tritt ein weiter gefaßter Jüngerkreis kaum in Erscheinung. Lukas gebraucht in der Regel die Formulierung οἱ μαθηταί nur dann, wenn er sie in seinen Quellen vorfindet.³ Daraus läßt sich aber schließen, daß Lukas keinerlei Interesse an der Schaffung der 70 bzw. 72 Boten haben konnte, daß er vielmehr diese Zahl und damit wohl auch das Gerüst dieses Verses aus seiner Vorlage übernommen hat.

Eine andere Beobachtung ist zur richtigen Einordnung dieses Einleitungsverses wichtig: der Einleitungsvers 'paßt' nicht zur nachfolgenden Rede, "denn nach dieser bereiten die Abgesandten gar nicht auf Jesu Eintreffen vor, sondern leisten selbständigen Ersatz für sein Kommen"⁴. Schon PFLEIDERER hat sehr deutlich gesehen, "dass unter der Voraussetzung einer Sendung durch den geschichtlichen

1) K.L.SCHMIDT, Rahmen S.169.

2) ROLOFF, Apostolat S.179.

3) POLAG, Umfang S.69f; ROLOFF, Apostolat S.188.

4) KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.113.

Jesus die Lukas'sche Darstellung an dem Widerspruch leiden würde, dass die Jünger als Vorbereiter der eigenen Wirksamkeit Jesu in die samaritanischen Städte vorausgeschickt werden und nachher dann doch als völlig selbständige Arbeiter und keineswegs bloss als Vorläufer des persönlich nachfolgenden Jesus erscheinen, vielmehr als die Stellvertreter des nicht nach ihnen, sondern durch sie wirkenden und nur geistig kommenden Christus"¹. Diese am Text unmittelbar ablesbare Spannung tritt in den Untersuchungen zu Lk 10,1 auffallend zurück, zugunsten der Erörterungen, welche Symbolik mit der Zahl 70 bzw. 72 beabsichtigt sein könnte, eine Fragestellung, der Lukas wahrscheinlich keine Bedeutung zugemessen hat.

Wenn aber zwischen der Aussage des Einleitungsverses und dem Inhalt der nachfolgenden Rede eine erhebliche Differenz besteht, so wird man nicht annehmen können, daß beide Teile auf derselben traditionsgeschichtlichen Stufe stehen, vielmehr, daß diese Differenz einen Hinweis auf den Traditionsprozeß gibt. Konkret bedeutet dies, daß möglicherweise die Einleitungswendung dem bereits vorliegenden Redekomplex vorgesetzt wurde. Zu einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb des Traditionsprozesses muß die Einleitung in V.2 ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτοὺς - die in ihrer lapidaren Kürze ja auch kaum zu überbieten ist - den Bedürfnissen der Tradenten nicht mehr genügt haben.²

Wem ist die Formulierung von Lk 10,1 zuzuschreiben? Geht der Vers auf die Logienquelle zurück, gehört er zum lukanischen Sondergut oder ist er von Lukas selbst formuliert? Eine der aufgezählten Möglichkeiten ist von vorneherein mit großer Wahrscheinlichkeit auszuschließen. Lk 10,1 ist für sich genommen zwar verständlich, aber keine in sich abgeschlossene Texteinheit, dieser Vers verlangt nach

1) PFLEIDERER, Urchristentum S.434; vgl. auch K.L.SCHMIDT, Rahmen S.167; HAUCK, Lukas S.138; HOLTZMANN, Synoptiker S.357.

2) Dafür, daß eine ursprüngliche Einleitung durch die jetzt vorliegende ersetzt wurde, sprechen keinerlei Anzeichen. Dies könnte erst erwogen werden, wenn V.1 in der vorliegenden Form nicht befriedigend erklärt werden kann.

einer Explikation (mit welchem Auftrag wurden die Boten entsandt etc.). Dieser Einleitungsvers kann - selbst wenn er um einiges gekürzt sein sollte - nicht isoliert tradiert worden sein, deswegen kann er kaum für das lukianische Sondergut in Anspruch genommen werden.¹

Um die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Einordnung von Lk 10,1 weiterführend beantworten zu können, wird man diesen Vers nicht isoliert behandeln dürfen. Die Einleitung des lukianischen Reiseberichtes in Lk 9,51, ein der Aussendung in Lk 10,1 gleichsam übergeordneter Vers, muß in die Diskussion miteinbezogen werden; ebenso sind die Nachfolgesprüche in Lk 9,57-62 mit der Aussendungsrede durch die Einleitungswendung $\mu\epsilon\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ in Lk 10,1 verbunden und schließlich entspricht der allgemeinen Botenaussendung in Lk 10,1ff die Schilderung der in das Samariterdorf vorausgeschickten Jünger in Lk 9,52ff.

Zunächst zu dieser Erzählung in Lk 9,52-56: Jesus sendet Boten voraus, die in dem nächstgelegenen Samariterdorf für Unterkunft sorgen sollen. Aber die Einwohner dieses Dorfes verweigern die Gastfreundschaft, weil die Wanderer auf dem Weg zu der - den Samaritern verhaßten - Stadt Jerusalem sind. Zur Strafe wollen die Jünger Jakobus und Johannes Feuer vom Himmel regnen lassen, um das Dorf zu verbrennen. Aber Jesus weist sie zurecht und sie ziehen in ein anderes Dorf. Eine merkwürdige Erzählung! Merkwürdig, weil die unerhörten Vorfälle, nämlich die verweigerte Aufnahme und der geplante Vergeltungsakt der Jünger, mit einem Satz erledigt werden. Der Schluß der Erzählung ist so einsilbig und wortkarg, daß man sich unwillkürlich fragt, warum dieser Vorfall überhaupt erzählt wird, wenn als 'Ergebnis' lediglich festgehalten wird: Doch er wandte sich um und herrschte sie an. So zogen sie zu einem anderen Dorf (V.55f).

1) Der Frage, ob und wie weit der Bericht von der Aussendung (V.1) und der von der Rückkehr der Boten (V.17-20) traditionsgeschichtlich zusammengehören, ist an anderer Stelle nachzugehen, vgl. unten S. 44.

Bezeichnenderweise ist die Überlieferung der Handschriften an dieser Stelle nicht einheitlich. Von nahezu denselben Textzeugen werden zwei Entgegnungen Jesu belegt: καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε οἶον (κοῖον) πνεύματος ἔστε ὑμεῖς; (als Anhang von V.55; und unmittelbar daran anschließend in V.56:) ὁ (γὰρ) υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν ψυχὰς (ἀνθρώπων) ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι.¹ - Die sehr frühe Bezeugung der Kurzlesart durch die Papyri und die breite Streuung der Zeugen in der alexandrinischen Textform entscheiden in der äußeren Textkritik zugunsten der Kurzlesart.² Die innere Kritik spricht ebenfalls eindeutig zugunsten der Kurzlesart: es ist schlechterdings kein Grund zu nennen, der zu dieser einschneidenden Verkürzung der ohnehin schon kurzen Erzählung Anlaß gegeben haben könnte. Die Sachlage ist klar, die Entgegnung Jesu in V.55f ist so unerträglich kurz, daß die Tradenten schon sehr früh (Marcion!) ein Wort 'im Sinne Jesu' (ähnlich dem Wort in Lk 19,10) einfügten. Diesen Tradenten schien die Erzählung offensichtlich unvollständig überliefert zu sein. Und es ist in der Tat nicht recht

1) Der älteste Zeuge dieser beiden Lesarten ist Marcion; sie sind außerdem vertreten durch die Koine; der Kodex Koridethianus, die Minuskeln der Lake- und Ferrargruppe bezeugen die caesarensische Textform; an Übersetzungen sind zu nennen die Vulgata und ein Teil der Altlateiner, der curetonische Syrer, die syrische Peschitta und ein Teil der bohairischen Überlieferung. Lediglich die erste Entgegnung Jesu (V.55) bezeugt der Kodex Bezae. Die Kurzlesart in V.55f wird bezeugt durch die Papyri P⁷⁵ und P⁴⁵, die beide mit zu den frühesten Zeugen (2./3.Jh.) gehören. Die alexandrinische Textform ist vertreten durch den Kodex Cantabrigiensis (in ihm ist nur die zweite Entgegnung Jesu enthalten; die erste Antwort allein steht zusätzlich zu den genannten auch noch in zwei altlateinischen Handschriften 1/r¹) und die gesamte Hesychianische Textgruppe, der Kodex Alexandrinus vertritt mit den Kodizes E und W die Koine-Textform, an Übersetzungen sind die sahidische, bahairische und der Sinaisyrer zu nennen; außerdem bezeugt Hieronymus die Kurzlesart.

2) Anders PFLEIDERER, Urchristentum S.432, zu Lk 9,55: "ein echtes Heilandswort, das nicht aus marcionitischem Antinomismus stammt, sondern aus Furcht vor marcionitischer Verwerfung von den orientalischen Handschriften ausgelassen und nur von Cod.D und den Lateinern aufbewahrt worden ist".

deutlich, warum diese Begebenheit aufgeschrieben und überliefert wurde. Die eine Möglichkeit: in dieser knappen Erzählung soll die Stellung Jesu zu den - nicht nur ihm feindlich gesonnenen - Samaritern dargestellt werden. Aber wenn dies die Absicht der Erzählung sein sollte, dann ist der kurze Schluß in V.55f unerklärlich und die Textvarianten mit den erklärenden Worten Jesu sind dann durchaus angebracht: Als zweite Möglichkeit verbleibt dann noch: V.54 steht im Mittelpunkt der Erzählung. Die Jünger sollen charakterisiert werden im Umgang mit ihren (ἐπιπνευ!) charismatischen Kräften. Allem Anschein nach sollen sie negativ charakterisiert werden, denn daß Jesus mit dem Verhalten seiner Jünger nicht einverstanden ist, das ist V.55 deutlich zu entnehmen (mehr aber auch nicht!).

DIBELIUS ist der Ansicht ("mit aller gebotenen Vorsicht"), daß das Ende der Perikope bearbeitet ist, weil "die Kritik Jesu an dem strafenden Eifer der Jünger sicherlich nicht nur in dem farblosen Satz 'und er wandte sich und bedrohte sie' Lk 9,55 zum Ausdruck gekommen"¹ ist. Diese Möglichkeit ist sicher nicht auszuschließen², aber wir fragen nach dem Sinn der vorliegenden Perikope im jetzigen Kontext. Es muß sich erweisen, ob die festgestellte Kritik an dem Verhalten der Jünger (in Lk 9, 52-56) im Zusammenhang mit der Aussendungsrede einen Sinn ergibt.

Der Eindruck, daß die Erzählung in Lk 9,52-56 nicht aus einem Guß ist, wird durch andere Beobachtungen verstärkt. "Die Botensendung paßt nicht in die Perikope, die Jesus und seine Jünger im Dorf selbst Herberge heischen läßt"³, vermutet DIBELIUS; das bedeutet, daß der Übergang von V.52 zu V.53 nicht ganz glatt ist. Dies wird bestä-

1) DIBELIUS, Formgeschichte S.44f.

2) Aber sicher nicht in dem Sinn, daß die als sekundär erwiesenen Lesarten in V.55.56 doch einen Anspruch auf Ursprünglichkeit hätten.

3) DIBELIUS, Formgeschichte S.44 Anm.3

(bestä-)tigt durch die Beobachtung, daß die Begleiter Jesu in V.52 ἄγγελοι genannt werden, in V.54 μαθηταί. Es fällt auf, daß die Jünger namentlich genannt werden (in der Aussendungsrede fehlt jede Namensnennung wie auch die Vokabel μαθητῆς) und daß ihr Ansinnen mit Hilfe von 2 Kön 1,10, also der Eliatradition, formuliert ist.¹

Immerhin ist deutlich, daß Lk 9,52-56 in den Kontext Lk 9,51-10,1 eingewoben ist: Lk 9,51 nennt als Zielangabe die Stadt Jerusalem und eben dieses Ziel führt in Lk 9,53 zur Verweigerung der Aufnahme durch die Samariter. Außerdem weist die Formulierung der Botenaussendung in Lk 9,52 und Lk 10,1 auf eine parallele Struktur:

Lk 10,1: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνα δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ

Lk 9,52: καὶ ἀπέστειλεν ἄγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ

Lk 10,1: εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι

Lk 9,52: καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην Σ., ὥστε ἐτοιμᾶσαι αὐτῷ.

Die erste Verszeile stimmt in beiden Fällen nahezu wörtlich überein. Die Formulierung αὐτοὺς ἀνα δύο ist bedingt durch die in V.1a genannten 72(70), die paarweise ausgesandt werden. Inhaltlich entspricht dies der Wendung ἄγγέλους in V.52. Die zweite Verszeile weist im Wortlaut keine solch überraschenden Übereinstimmungen auf, berücksichtigt man aber, daß in Lk 10,1 die Botenaussendung allgemein formuliert ist, in V.52 dagegen in Bezug auf eine einmalige Begebenheit, so sind πᾶση πόλει καὶ τόπος und κώμῃ Σαμαριτῶν sich entsprechende Formulierungen. Das gleiche gilt für den jeweiligen Nachsatz in 10,1 und 9,52. Die Wendung ὥστε ἐτοιμᾶσαι αὐτῷ in 9,52 ist veranlaßt durch den konkreten Fall, die allgemeinere Aussage in 10,1 οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι meint inhaltlich nichts anderes: die vorausziehenden Boten sind die Herolde Jesu.

1) Eine Textvariante verdeutlicht dies durch den Zusatz: ὡς καὶ Ἰλίας ἐποίησεν. Die Bezeugung dieser Lesart unterscheidet sich nicht wesentlich von der des 'Langtextes' in V.55f und braucht deshalb hier nicht mehr untersucht zu werden.

Diese auffallende Übereinstimmung zwischen Lk 9,52 und 10,1 führt einen Schritt weiter in der Beantwortung der Frage nach der traditionsgeschichtlichen Einordnung von Lk 10,1. Bereits K.L.SCHMIDT hat darauf hingewiesen, daß der Wortlaut von Lk 10,1 an 9,52 anzuknüpfen scheint: "Das Motiv der Sonderquelle des Lk in 9,51-56, daß Jesus Wegbereiter ausschickt, wirkt in 10,1b irgendwie nach... Die Art der Ineinanderfügung von Sonderquelle und Q ist hier des Rätsels Lösung."¹

Wie kommen wir der Lösung des Rätsels näher? Zunächst muß für Lk 10,1 die Möglichkeit der lukanischen Redaktion geprüft werden. Danach hätte Lukas in 10,1 eine Einleitung zur nachfolgenden Aussendungsrede formuliert, diese Einleitung fügt sich gleichzeitig dem lukanischen Reisebericht ein: Nachdem Jesus den Weg nach Jerusalem eingeschlagen hat (Lk 9,51.52-56), sendet er diejenigen, die ihm - dennoch (Lk 9,57-62) - nachfolgen wollen, als Wegbereiter und Herolde aus. In dieser Richtung argumentiert CONZELMANN, nach dessen Meinung "die Aussendung der Siebzig" zwar keine "Erfindung des Lukas ist", aber doch "die besondere Wendung" auf ihn zurückgehe, "daß jene speziell die Jerusalem-Reise vorbereiten sollen"². Aber genau genommen steht d i e s nicht im Text, nämlich, daß die Boten die 'Jerusalem-Reise' vorbereiten, lediglich der Kontext erlaubt diesen Schluß. D.h.. da die Ortsangabe 'Jerusalem' in Lk 10,1 nicht genannt ist, kann für 10,1b nicht ohne weiteres mit lukanischer Tradition gerechnet werden. Methodisch nicht auszuschließen ist die andere Möglichkeit, daß Lk 10,1 bereits vor Lukas mit der Aussendungsrede verbunden war. Diese Textverbindung konnte Lukas dann unverändert in

1) K.L.SCHMIDT, Rahmen S.167.

2) CONZELMANN, Mitte der Zeit S.59.

seinen Reisebericht übernehmen, da durch die Zielangabe 'Jerusalem' in Lk 9,51.53 auch für Lk 10,1 gesagt war, 'wohin Jesus gehen wollte'. Entsprechend ist über die oben festgestellte Übereinstimmung zwischen 9,52 und 10,1b zu urteilen: Lukas kann 10,1b analog zu der Vorlage in 9,52 formuliert haben, aber nicht nur 9,52, sondern beide Aussendungen können auch bereits vorlukianischen Ursprungs sein.

Bei der Frage nach der traditionsgeschichtlichen Einordnung von Lk 10,1 liefert ein entscheidendes Argument das Logion in Lk 7,27. Dieses Logion steht im Zusammenhang der Täuferrede und weist so auffallende Übereinstimmungen mit Lk 9,52 und 10,1b auf, daß den Zusammenhängen nachgegangen werden muß.

Lk 10,1: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ

Lk 9,52: καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ

Lk 7,27: ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἀγγελοῦ μου πρὸ προσώπου σου

Lk 10,1: εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἡμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι.

Lk 9,52: καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην Σ., ὥστε ἐτοιμάσαι αὐτῷ.

Lk 7,27: ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου.

Bei aller formaler Übereinstimmung sind doch zunächst gravierende Unterschiede festzuhalten: Lk 7,27 ist durch die Einleitungswendung in V.27a als Zitat gekennzeichnet und in direkter Rede gehalten. Dieses Logion ist Gottesrede, eine Verheißung des alten Bundes, die nunmehr in Erfüllung gegangen ist: Johannes der Täufer ist der Vorläufer des Messias. Jesus bezeugt die Verheißung des Gotteswortes als erfüllt in der Person des Johannes. - Ganz anders Lk 9,52 und 10,1, an beiden Stellen ist von einer vollzogenen Aussendung die Rede, der Sendende ist Jesus, nicht Gott. Die Boten gehen vor Jesus her, der sie selbst beauftragt hat. Daß die Aussendungsberichte in 9,52 und 10,1 analog zu dem Verheißungswort in Lk 7,27 formuliert sind, kann als sicher gelten. Denn nur auf diesem Wege läßt sich der Gebrauch von ἀγγελος in der

Bedeutung 'menschlicher Bote' in 9,52 einleuchtend erklären; dieser Sprachgebrauch, der außer in Jac 2,25 im Neuen Testament nicht mehr anzutreffen ist, geht zurück auf die Verwendung von ἄγγελος in dem Zitat in Lk 7,27 (bzw. auf Mal 3,1). Dementsprechend erklärt sich auch die Formulierung in 10,1a ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ ὁδόν anstelle der Vokabel ἄγγελος, die im Grunde nicht mehr zeitgemäß war, da " ἄγγελος in erster Linie Bezeichnung für 'Engel' geworden ist"¹. Die Formulierung ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ ὁδόν gibt die Möglichkeit, dieser Schwierigkeit auszuweichen, zugleich aber unterstreicht sie die Botenfunktion.² - Auch der Wortlaut von Lk 10,1fin οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι, der doch eine Nuance abweicht von den entsprechenden Formulierungen in 7,27 und 9,52, die mehr betonen, daß die Boten den Weg bereiten und zurichten, findet eine Erklärung. Eben diese Formulierung, die für die Erfüllung der Verheißung durch Johannes den Täufer angebracht war, ist für die Sendboten unmöglich: sie können nicht den Weg zurichten, der nach Jerusalem, der Stätte des Leidens Jesu, führt. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, ist die Formulierung in 10,1fin freier gewählt und betont nun, daß Jesus selbst diesen Weg gewählt hat.

Berücksichtigt man, daß die Abweichungen in Lk 9,52 und 10,1b von Lk 7,27 im wesentlichen durch den Kontext bedingt sind, so wird man feststellen, daß die drei genannten Verse in der Struktur, der Wortfolge und - in der ersten Vershälfte - im Wortlaut übereinstimmen. In Lk 7,27 liegt ein Mischzitat aus Mal 3,1 und Ex 23,20 vor, wobei allerdings die in Mal 3,1 ausgeprägte Vorstellung vom Vorläufer des Messias dominiert.³ Lk 9,52 und 10,1b wird man als 'Zitate mit stark geändertem Text' einordnen können, da beide Verse eindeutig auf den Wortlaut von Lk 7,27 bzw. Mal 3,1(Ex 23,20) Bezug nehmen und z.T. wörtlich mit ihm übereinstimmen.⁴

2) Vgl. dazu JEREMIAS, Paarweise Sendung S.132-139.

1) KITTEL, ThW 1 S.82

3) Vgl. RESE, Alttestamentliche Motive S.165-167.

4) Nach STENDAHL, School S.49ff, liegt hier der Einfluß einer Tradition vor, die auf schriftgelehrte Kreise zurückgeht.

Nachdem gezeigt wurde, daß Lk 9,52 und 10,1b analog zu Lk 7,27 formuliert sind, müssen nun die inhaltlichen Konsequenzen bedacht werden. Dieser Sachverhalt kann nur so ausgelegt werden, daß die ausgesandten Boten auf eine Ebene mit Johannes dem Täufer gestellt werden. Statt ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου heißt es jetzt ἀπέστειλεν ἄγγέλους. Vorläufer des Messias ist nun nicht mehr der Täufer allein, denn diese Funktion haben jetzt auch die Boten Jesu. Genauer: diese Funktion wurde ihnen von Jesus übertragen. Nunmehr kündigen s i e den Messias an und zwar jeweils seine unmittelbar bevorstehende Ankunft. Sie sind seine Vorläufer und Wegbereiter, aber nun nicht mehr bildlich gesprochen, wie dies auf den Täufer zutraf, - die ausgesandten Boten laufen tatsächlich Jesus voraus und bereiten ihm auf seiner Reise den Weg. Da die Verse Lk 9,52 und 10,1b als 'Zitate mit stark geändertem Wortlaut' einzuordnen sind, kann kein Zweifel bestehen, daß "die Sendung der Boten in Analogie zur Funktion des Johannes" dargestellt wird.¹ Dies geschieht auf dem Weg über Lk 7,27; ein direkter Weg von dem alttestamentlichen Zitat zu Lk 9,52 und 10,1b ist ausgeschlossen, da in der urchristlichen Tradition selbstverständlich Johannes der Täufer als der angekündigte Vorläufer des Messias galt.

Bedenkt man außerdem, daß - nach allem, was wir wissen - in der Logienquelle die Aussendungsrede (Lk 10) der Rede über Johannes den Täufer (Lk 7) unmittelbar folgte, so besteht kein Anlaß, Lk 7,27 nicht als Vorlage für 10,1b und, sofern 9,52-56 zum Kontext der Aussendungsrede zu zählen ist, auch für 9,52 anzusehen. Wenn Lk 9, 52ff und die Aussendungsrede ursprünglich an Lk 7 anschließen, dann ist die Übertragung der Funktion des

1) HOFFMANN, Logienquelle S.241; allerdings fährt er fort: "Leider muß offen bleiben, ob dies Verständnis möglich ist und ob eine solche Intention auf Lukas oder schon auf die Quelle zurückgeführt werden kann. Denn für so weitgehende Schlüsse ist die textliche Grundlage zu wenig gesichert."

Täufers auf die Boten sehr viel auffallender und zugänglicher als in dem jetzigen, durch andere Traditionsstoffe verstellten, Lukastext.

Die Frage stellt sich schon hier, wie es zu der Übertragung der Funktion des Täufers auf die Boten kommen konnte. Vorstellbar wäre etwa, daß der Tod des Täufers diese Übertragung veranlaßt haben könnte. Mit seinem Tod ist der an seine Person gebundene Auftrag erloschen und auf die Boten Jesu übertragen worden. Da im Neuen Testament mehrfach von Johannesjüngern die Rede ist (vgl. nur Lk 7,18par), ist nicht auszuschließen, daß der Tod des Täufers Konflikte auslöste. Denn die Jünger des Johannes könnten nun den Anspruch erhoben haben, daß s i e nach dem Tod ihres Meisters den Messias anzukündigen haben. Solange wir keine anderen Anzeichen und Belege haben, sind dies freilich nur erste, vorläufige Vermutungen, die sich aufgrund der analysierten Texte nahelegen.

Die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Einordnung von Lk 10,1 kann nun wieder aufgegriffen werden. Dafür daß Lk 10,1b von Lukas formuliert sein könnte, läßt sich ein hinreichendes Argument schwerlich finden. Er müßte dann der Urheber der Zitate in 9,52 und 10,1b sein und hätte diese analog zu Lk 7,27 formuliert; - oder er hätte 10,1b anhand der Vorlage in 9,52 formuliert. In beiden Fällen hätte er bewußt die Übertragung der Funktion des Täufers auf die Boten vorgenommen.

Läßt sich dafür aufgrund der lukanischen Theologie eine Bestätigung finden? Der Gestalt des Täufers kommt im Evangelium des Lukas eine besondere Bedeutung zu: "Lukas nimmt das vorhandene Material auf, gestaltet es aber in besonderer Weise um... Nicht mehr der Anbruch des neuen Äon wird durch Johannes markiert, sondern ein Einschnitt zwischen zwei Epochen der einen, kontinuierlichen Geschichte, wie er Lc 16,16 beschrieben ist. Nach Johannes brechen nicht die Endereignisse aus, sondern eine neue Stufe im Heilsprozeß wird erreicht, und Johannes selbst fällt noch in die frühere der beiden Epochen, die

hier zusammentreffen."¹ Soweit es die Vorlagen erlauben, ist Lukas bestrebt, "den Täufer in jeder Beziehung - Ort und Zeit des Auftretens, Inhalt der Verkündigung - scharf von Jesus" zu trennen, "um so jeder Überbewertung des Täufers vorzubeugen"². Da Lukas also keineswegs an einer "Eliminierung der Vorläuferidee"³ liegt, ist es schwer vorstellbar, daß er das Logion aus Lk 7,27 benutzte, um in Lk 10,1 die Stellung und Funktion des Täufers zugunsten der Boten in Frage zu stellen. Eine solch gravierende Korrektur im Bild des Täufers fügt sich nicht in die theologischen Leitlinien des Evangelisten.⁴ Damit verbleibt nur die andere Möglichkeit, daß Lukas den Einleitungsvers 10,1b seiner Vorlage entnommen hat, - nicht völlig auszuschließen ist, daß er die ursprüngliche Stoßrichtung dieses Satzes übersehen hat.⁵

Wenn Lk 10,1b nicht auf die lukanische Redaktion zurückgeht, so wird man den ganzen Vers 10,1 als vorlukanisch einzuordnen haben. Lukas kennt auch sonst in seinem Evangelium keine 72(70) Boten, deswegen wird diese Zahl auch kaum von ihm stammen.⁶ Zum anderen kann als sicher gelten -wie noch zu zeigen sein wird⁷-, daß der Hoheitstitel $\kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$ für den irdischen Jesus kein spezifisches Zeichen lukanischer Redaktion ist. Alle Indizien sprechen also dafür, Lk 10,1 der vorlukanischen Tradition zuzuordnen. Lediglich die Eingangswendung $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$ $\delta\epsilon$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ könnte von Lukas stammen (vgl. Lk 5,27).⁸ Ebenso hat Lukas möglicherweise $\epsilon\tau\epsilon\pi\omicron\upsilon\varsigma$ (10,1) eingefügt, um diese Aussendung der 72(70) von der in Lk 9 berichteten Aussendung der 12 zu unterscheiden. Sicher ist dies nicht, weil $\epsilon\tau\epsilon\pi\omicron\upsilon\varsigma$ sich

1) CONZELMANN, Mitte der Zeit S.17. Anders BRAUMANN, Mittel der Zeit S.124-128.

2) RICHTER, 'Bist du Elias' S.253.

3) RICHTER, 'Bist du Elias' S.251.

4) Etwas anderes ist die Eliminierung der Elia-Züge aus dem Bild des Täufers, die der "Betrachtung des Täufers als Heilsgestalt, als des Messias, auf Grund seiner Gleichsetzung mit dem wiedergekehrten Elias" wehren sollte(RICHTER, 'Bist du Elias' S.253).

5) Vgl. dazu POLAG, Umfang S.16 Anm.77.

6) Vgl. dazu oben S.40f.

7) Vgl. dazu das II.Kapitel dieser Arbeit.

8) Vgl. HOFFMANN, Logienquelle S.238; DELLING, Vom gottlosen Richter S.212 Anm.42.

auch auf die vorausgehende Aussendung der Jünger in Lk 9, 52 beziehen kann und damit vorlukanisch sein könnte. Eine endgültige Entscheidung wird man hier nicht treffen können. Dieses Ergebnis mindert in keiner Weise die 'theologische Leistung' des Lukas. Ganz im Gegenteil: die in seiner Vorlage berichtete Aussendung der Boten - in Verbindung mit der Erzählung von dem ungastlichen Samariterdorf und der dort erwähnten Reise nach Jerusalem - könnte Lukas die Idee zu der Konzeption der 'Reise nach Jerusalem' gegeben haben.¹

Auch in der Erzählung vom ungastlichen Samariterdorf (Lk 9,52-56) wird man keine wesentlichen Elemente lukanischer Redaktion feststellen können. Angesichts des in 9,51 berichteten Beginns der Reise nach Jerusalem könnte man die Wendung in V.53fin τὸ προσώπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλὴμ für lukanisch halten, zumal dies einer der wenigen Belege für die Reiseroute ist. Auf der anderen Seite gehört aber das Jerusalem-Motiv zum tragenden Gerüst dieser Erzählung, ohne das würde sie ihre Pointe verlieren. Sie kann deswegen von Anfang an nur mit der Nennung Jerusalems erzählt worden sein. Das gleiche gilt für den samaritanischen Hintergrund der Erzählung, der ebenso wenig von Lukas stammen kann. Man müßte dann schon die ganze Erzählung Lk 9,52-56 der lukanischen Redaktion zuschreiben, eine Erwägung, für deren Bestätigung keine tragfähigen Argumente vorliegen.

Sofern wir uns für Lk 9,52-56 und Lk 10,1 nicht mit der Auskunft 'Sondergut des Lukas' begnügen, müssen wir nun versuchen, die bislang gewonnenen Ergebnisse auszuwerten. Nachdem für Lk 9,52 und 10,1 lukanische Redaktion ausgeschlossen wurde, können diese Verse nur von einer traditions geschichtlich früher einzuordnenden Redaktion eingefügt worden sein. Die Logiquelle muß auf

1) POLAG, Umfang S.51* Anm. 579: "Hier muß betont werden, daß Lk 10,1 keine rein lk Bildung ist, sondern in Abhängigkeit/bzw Abänderung einer Vorlage steht. Diese Rahmennotiz muß der Anlaß gewesen sein, daß dieses Material zur Wanderung nach Jerusalem plazierte wurde." Zum Reisebericht des Lukas vgl. CONZELMANN, Mitte der Zeit S.53-66; er formuliert allerdings S.54 Anm.3: "Aus dem Sondergut ist kaum ein Anhalt für das Motiv zu erkennen." Vgl. auch ders., Zur Lukasanalyse S.25: "Das Reisemotiv **stammt als solches** aus Mc."

(auf-)grund fehlender Belege ausscheiden. Nun hat bereits POLAG gezeigt, daß Lk 7,27, der Vers, der als Vorlage für Lk 9,52 und 10,1b diene, nicht zum ursprünglichen Bestand der Täuferrede gehörte, sondern von einer späteren Redaktion eingefügt wurde.¹ Die für die Verse 9,52 und 10,1 postulierte Redaktion muß nicht mit dieser sekundären Redaktion der Logienquelle identisch sein, die Annahme, daß sie traditionsgeschichtlich nicht sehr weit von ihr entfernt ist, ist allerdings naheliegend. Die traditions- geschichtlich zwischen der Logienquelle und der Abfassung des Lukasevangeliums einzuordnende Redaktion ist bislang belegt durch die aufgezeigte Übereinstimmung zwischen Lk 9,52 und 10,1b. Die Tatsache, daß diese beiden Verse vor dem großen Komplex der Aussendungsrede so dicht beieinander liegen, zwingt zu der Frage, ob nicht Lk 9,52-10,1 im ganzen von dieser Redaktion gestaltet wurde.

In erster Linie ist hier die Einschaltung der 'Nachfolgesprüche' in Lk 9,57-62 zu diskutieren. Nicht dagegen, sondern eher dafür spricht die redaktionelle Verknüpfung in Lk 9,57: καὶ πορευομένων αὐτῶν, was nach dem dreimaligen Vorkommen von πορεύεσθαι in Lk 9,52-56 kein Zeichen lukanischer Redaktion zu sein braucht², zumal Lukas seine typischen Einschübe weiträumig über seinen Reisebericht verteilt (Lk 9,51; 10,58; 14,25; 17,11).³

Außerdem muß bedacht werden, daß die Perikope vom ungastlichen Samariterdorf (Lk 9,52-56) und die anschließenden Nachfolgesprüche (Lk 9,57-60(61f)) nicht nur einfach aneinandergereiht sind, sondern inhaltlich eng miteinander verknüpft sind: das erste Anzeichen dafür ist die Formulierung von V.56 und V.57: καὶ ἐπορεύθησαν εἰς

1) POLAG, Christologie S.145f. Er rechnet Lk 7,27f zu dem den Einleitungssperikopen 'verwandten Material'.

2) Gegen K.L.SCHMIDT, Rahmen S.260; CONZELMANN, Mitte der Zeit S.59.

3) Zum lukanischen Reisebericht vgl. auch die Arbeiten von J.BLINZLER, Die literarische Eigenart S.20-52 und J.SCHNEIDER, Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts S.207-229.

ἑτέραν κώμην und καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδοῦ. Es scheint mir nicht fraglich zu sein, daß damit kein Dorf außerhalb Samariens gemeint ist, aber offensichtlich legt der Text dieser Frage kein Gewicht bei¹, es soll lediglich gesagt werden, daß Jesus das erwähnte Dorf verlassen mußte. Wichtiger ist dem Text die Verknüpfung der Geschichte der Ausweisung aus dem Samariterdorf mit dem Nachfolgespruch. Gerade zu dem Zeitpunkt, wo Jesus keine Aufnahme findet, hat er Veranlassung dem zur Nachfolge Bereiten zu verdeutlichen, was jener damit auf sich nimmt: der Menschensohn hat kein Zuhause, sondern ist immer auf dem Weg.²

Die entscheidende Frage ist nun: geht die Einfügung von Lk 9,52-60(61f) vor Lk 10,1 auf Lukas zurück oder auf die in Lk 10, 1 feststellbare Redaktion? Verschiedene Indizien sprechen dafür, daß Lukas die Komposition bereits in seiner Vorlage vorgefunden hat:

a) Da Lk 9,52-61 und die Aussendungsrede

sich sehr wahrscheinlich an die Logienquelle anschließen, liegt die Annahme nahe, daß die Aussendung der Boten in Lk 9,52 und 10,1 nicht nur inhaltlich mit Lk 7,27 in Verbindung zu bringen ist, sondern auch ihr Standort in der Logienquelle die Nähe zu diesem Wort über den Täufer aufzeigt. Es wäre ein eigenartiger Zufall, wenn Lukas diese Spruchgruppe Lk 9,57-62 zusammen mit der Erzählung in 9,52-56 an einer ganz anderen Stelle in der Logienquelle gelesen hätte und diese kleine Komposition durch seine Redaktionsarbeit in den (für uns rekonstruierbaren) unmittelbaren Kontext von Lk 7,27 geraten wäre. Und auf der anderen Seite wäre der Zusammenhang mit der Aussendungsrede dann ebenso mehr oder weniger zufällig, da das Hauptinteresse des Lukas sich auf die Geschichte der un-

1) Diese Frage wurde erst von der Konzeption des lukanischen Reiseberichts aus eingetragen und ist in diesem Zusammenhang sicher auch berechtigt.

2) Vgl. GRUNDMANN, Lukas S.203: "Der in einem samaritanischen Dorf Abgewiesene ist der Heimatlose, von dem das erste Logion spricht."

(un-)gastlichen Samariter¹ richten mußte, in der das für seinen Reisebericht wichtige Jerusalem-Motiv steht.

b) Die im Wortlaut z.T. übereinstimmenden Verse Lk 9,52 und 10,1b zwingen zunächst zu der Annahme, daß Lk 9,52 bis 10,1 in Verbindung mit der Aussendungsrede eine beabsichtigte Redaktionsarbeit ist², erst wenn die Zusammenstellung der Logien in Lk 9,52-10,1 keinen Sinn ergibt, ist zu fragen, ob die lukanische Redaktion von einem anderen Kompositionsprinzip her diesen Abschnitt besser verständlich macht.

Der Inhalt von Lk 9,52-56 und Lk 9,57-62 korrespondiert aber deutlich mit der Aussendungsrede Lk 10,2-16: der Ablehnung und der Nachfolge Jesu auf der einen Seite entspricht die Annahme und Verweigerung der Botschaft der Sendboten auf der anderen Seite. Offensichtlich ist es ein Anliegen dieser Redaktion, das Erleben Jesu und seiner Boten zu parallelisieren. Die Boten stoßen wie Jesus auf Ablehnung, sie finden aber auch Zustimmung.

c) Man wird nun schließlich nach dem Anteil der lukanischen Redaktion fragen. Sie kommt zu ihrem vollen und uneingeschränkten Recht im Blick auf Lk 9,51.³ Mit diesem Vers leitet Lukas seinen Reisebericht ein, er hat die Formulierung so gewählt, daß er anschließend unmittelbar auf die ihm vorliegende Tradition überleiten kann. LOHSE hat die Funktion von Lk 9,51 in einem treffenden Bild beschrieben: "...der feierliche, fast umständliche Satz stellt das Portal dar, durch das wir mit Jesus in die zweite große Epoche seiner irdischen Wirksamkeit eintreten sollen"⁴. Lukas hat dann die Hälfte der Bausteine zu diesem Portal aus V.53 entnommen; die andere Möglich-

1) Die Behauptung, daß Jesus nach dem Bericht des Lukas niemals nach Samarien gekommen sei, so SCHULZ, Botschaft S.286, beruht offensichtlich auf einem Irrtum.

2) KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.112 vermutet: "Ein Stück von den verschiedenen Nachfolgern könnte schon in Q mit der Missionsrede verbunden gewesen sein."

3) Vgl. CONZELMANN, Mitte der Zeit S.58; DIBELIUS, Formgeschichte S.44; KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.111; zu Lk 9,51 ist die parallele Formulierung in Act 2,1 zu vergleichen, dazu LOHSE, ThW 6 S.50.

4) LOHSE, Missionarisches Handeln S.6f.

(Möglich-)keit, daß sich V.53 auf V.51 zurückbezieht, kann somit nicht zutreffen.¹ DALMAN meint: "Der Ausdruck v 53 ist eine ungeschickte Abkürzung der vollständigen Wendung (sc. in V.51)"². Dies trifft nicht zu, da die Formulierung von V.53 auf V.52 zurückgeht, "τὸ πρῶσωπον steht hier für den ganzen Menschen"³, zudem ist die Formulierung in V.53 die ursprünglichere, weil sie ohne christologischen Hintergrund die ablehnende Haltung der Samariter begründet. Die Tatsache, daß Lukas unter Verwendung von Lk 9,52f eine völlig neue Einleitung verfaßt, die der Konzeption seines Evangeliums entspricht, kann als Anzeichen dafür gewertet werden, daß er den Text, der ihm vorlag, im wesentlichen unverändert übernommen hat. Auch für Lk 9,52-10,1ff gilt, daß Lukas "die einzelnen Perikopen dem heilsgeschichtlichen Aspekt seiner Theologie untergeordnet und somit den ganzen zweiten Hauptteil der Wirksamkeit Jesu unter das Thema der Reise nach Jerusalem auf dem Weg durch Samaria gestellt(hat)"⁴. Es steht außer Frage, daß die Perikope von den ungastlichen Samaritern "einen willkommenen Anhalt"⁵ für die lukanische Konzeption bot und daß die Perikope zusammen mit der lukanischen Einleitung in V.51 den Auftakt des Reiseberichtes darstellt. Dies bedeutet aber für Lukas, daß er - entsprechend seiner Verwendung der Vorlagen⁶ - sich für den Fortgang der Erzählung bis zur Perikope des Jubelrufs und der Seligpreisung der Jünger festgelegt hat.

-
- 1) Da nach FLENDER, Heil S.36, "die Botensendung (V.52a)" ein "deutlich erkennbare(r) Einschub des Lukas" ist, meint er, "in V.51b.52b.53ff. eine sehr alte Tradition zu sehen, die von der Auffassung einer nationalpolitischen Messianität Jesu geleitet ist". V.52 a und b gehören aber - wie gezeigt wurde - untrennbar zusammen. Die Intention der Erzählung wird man wohl anders beurteilen müssen, vgl. dazu unten S.81ff. Zur Wendung 'Tage der Aufnahme' in V.51 vgl. FLENDER, Heil S.35; DAVIES, The Purpose of the Central Section S.164f.
 - 2) DALMAN, Worte Jesu S.25; vgl. LOHSE, ThW 6 S.777Anm.47.
 - 3) LOHSE, ThW 6 S.777.
 - 4) LOHSE, Missionarisches Handeln S.9.
 - 5) CONZELMANN, Mitte der Zeit S.55 Anm.3.
 - 6) Zum 'Blockverfahren' des Lukas vgl. POLAG, Umfang S.15; JEREMIAS, Theologie S.48.

Die vielerörterte Frage, welche Zahl bei der Aussen-
dung der Sendboten als ursprünglich anzusehen ist, 72 oder
70, muß zunächst aufgrund der handschriftlichen Überliefe-
rung diskutiert werden.

Die Lesart ἐβδομήκοντα δύο wird - um nur die wichtig-
sten zu nennen - von Zeugen der alexandrinischen Textform
(P⁷⁵ 2./3.Jh.; Vaticanus 4.Jh.; der sahidischen 3.Jh. und
teilweise der bohairischen Übersetzung 5.Jh.) und Zeugen
des westlichen Texttypus (Cantabrigiensis 5./6.Jh; dem
sinaitischen und dem curetonischen Syrer 3.Jh.) sowie von
wichtigen Zeugen der Vetus Latina gestützt. Angesichts des
Alters dieser Zeugen und der Kombination des alexandri-
nischen Textes und des westlichen Textes¹ wird man die Ur-
sprünglichkeit dieser Lesart nicht gering einschätzen.

Die Lesart ἐβδομήκοντα geht zurück auf die Hesychi-
anische Gruppe innerhalb des alexandrinischen Textes
(Sinaiticus 4.Jh.; Ephraemi 5.Jh.), auf die Mehrzahl der
Koine-Kodizes (darunter Alexandrinus 5.Jh.; Freerianus
4./5.Jh.) und die Lesart der Peschitta (5.Jh.); außerdem
ist der caesareensische Texttypus vertreten (Korideūianus
9.Jh. und die Minuskelgruppen Lake und Ferrar) und schließ-
lich haben wenige Altlateiner und einige Kirchenväter
diese Lesart.² Die Tatsache, daß innerhalb der alexandri-
nischen Textgruppe der Kodex Sinaiticus die Lesart ἐβδο-
μήκοντα und der Vaticanus die Lesart ἐβδομήκοντα δύο ver-
tritt, macht die Entscheidung nicht einfach, zeigt aber

1) Vgl. METZGER, Der Text des Neuen Testaments S.221.

2) Man wird aber nicht ohne weiteres die Bezeugung von
Lk 10,1 und 10,17 kombinieren dürfen, wie dies METZGER,
Der Text des Neuen Testaments S.248, tut. Vor allem
aus Gründen der inneren Kritik (das zweimalige δύο
in V.1) wird man beide Verse getrennt zu diskutieren
haben. Für V.17 ist durch P⁴⁵ die Zahl '70' bezeugt;
da METZGER dies auf V.1 überträgt, kann er die Lesart
'70' wesentlich günstiger beurteilen. Vgl. sein ab-
schließendes Urteil S.249: "Obwohl die Lesart 'zweihund-
siebzig' sich auf eine Kombination früher Zeugen stützt,
die normalerweise in hohem Maße für Ursprünglichkeit
sprechen könnte, ist doch die Verbreitung von Zeugen,
die 'siebzig' lesen, so gewichtig, darüber hinaus sind
innere Erwägungen so gleichwertig, daß der Textkritiker
einfach zugeben muß, daß er nicht mit Sicherheit zwi-
schen den beiden Lesarten entscheiden kann."

deutlich, daß schon sehr früh der Text nicht einheitlich überliefert wurde. Blickt man auf das Alter der Zeugen und auf die Verbindung von alexandrinischer und westlicher Textform, wird man sich bei der äußeren Kritik eher für die Lesart ἐξδουήκοντα δύο entscheiden.

Für die innere Kritik sind verschiedene Beobachtungen angeführt worden, die im Zusammenhang mit der Symbolik der Zahlen 70 bzw. 72 argumentieren¹, sie sind aber für die Diskussion der inneren Kritik nur wenig hilfreich, "weil schon innerhalb der jüdischen Überlieferung beide Zahlen nebeneinander stehen und miteinander vertauscht werden"². Seltsamerweise ist eine Bemerkung K.L. SCHMIDTs wenig beachtet worden: "Die Verwirrung in der handschriftlichen Überlieferung kommt daher, daß in V.1b von δύο die Rede ist. Beim Abschreiben hat dieses δύο irgendwie eine verhängnisvolle Rolle gespielt, sei es, daß ein Abschreiber aus Versehen im Hinblick auf das δύο an ἐξδουήκοντα ein δύο anhängte, sei es, daß er bei ἐξδουήκοντα δύο um des δύο in 1b willen aus Versehen oder mit Absicht δύο hinter 70 strich."³ Diese Erwägungen ermöglichen auch keine sichere Entscheidung, aber die zweite der genannten Möglichkeiten scheint doch näher zu liegen. Es bleibt abzuwarten, ob sich bei der Exegese von Lk 10,1 neue Gesichtspunkte ergeben. Aufs Ganze gesehen sprechen die besseren Gründe für die Lesart ἐξδουήκοντα δύο, freilich fehlt zur endgültigen Beantwortung noch ein sicheres Argument.⁴

- 1) Die Zahl 70/72 wird nach Gen 10 in der Regel mit der Zahl der Heidenvölker identifiziert; vgl. BILLERBECK, Kommentar III S.48-51. Aber auch in der Geschichte Israels hatte diese Zahl eine besondere Bedeutung vgl. Gen 46,27; Ex 24,1ff; Num 11,16; dazu BILLERBECK, Kommentar II S.166; RENGSTORF, ThW 2 S.630f.
- 2) K.L.SCHMIDT, Rahmen S.167.
- 3) K.L.SCHMIDT, Rahmen S.168, vgl. dort auch die anderen Erwägungen.
- 4) Von einer anderen Seite läßt sich die Frage nahezu sicher beantworten. Da die LXX in der Völkertafel (Gen 10) von 72 und nicht von 70 Völkern berichtet (vgl. RENGSTORF, ThW 2 S.630 Anm.54), kann die Zahl 72 in Lk 10,1 nur von Christen stammen, die die LXX lesen. Wie noch gezeigt wird, geht Lk 10,1 auf die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde zurück, deshalb ist die Zahl 72 mit Sicherheit ursprünglich. - Vgl. auch HENGEL, Nachfolge S.3 Anm.7; JELLIOCE, St.Luke S.319-321; KING, The 'Universalisme' S.201.

Es bleibt die Frage, ob die Rahmung am Schluß der Aussendungsrede (Lk 10,17-20) ebenfalls auf die in Lk 9, 52-10,1 feststellbare Redaktion zurückgeht, oder ob diese Verse der lukanischen Redaktion zuzuschreiben sind. Überblickt man die Spruchgruppe Lk 10,17-20, so hat man den Eindruck, daß die Boten von einer anderen Aussendung, als der in Lk 10, 2-16 berichteten, zurückkehren. Es wäre deshalb denkbar, daß der Bericht von der Rückkehr der Boten gar nicht der eigentliche Grund für den Einschub dieser Verse ist. Es scheint so, als ob eine in der Aussendungsrede nicht vermerkte Gabe der Sendboten nachgetragen werden müßte, nämlich ihre pneumatische Vollmacht. Dies ist gemeint, wenn die Boten bei ihrer Rückkehr freudig berichten, daß ihnen sogar die Dämonen untertan seien.¹

Vielleicht folgten V.17 und V.20 ursprünglich sogar direkt aufeinander, denn aufgrund inhaltlicher Beobachtungen läßt sich zeigen, daß V.18 sekundär mit V.17 in einen Zusammenhang gebracht wurde. Der Sturz des Satans aus dem Himmel bedeutet " das Ende der Möglichkeit, vor Gott anzuklagen. Es geht aber aus dem Zusammenhang hervor, daß damit zwar nicht Satans Wirksamkeit überhaupt beendet ist, daß aber neben dem totalen Aufhören der Möglichkeit anzuklagen auch seine Fähigkeit zu schaden dort ein Ende hat, wo Jesu Macht wirksam ist."² Daß die Boten in der Vollmacht Jesu handeln, erweist sich in ihrer Macht über die Dämonen. Lk 10,18³ bietet also die Begründung für V.17; aber nicht nur das Motiv der Freude weist auf die enge Verbindung von V.17 und V.20, der ganze V.17b ist in V.20 wieder aufgenommen. Dabei ist

-
- 1) Daß dies als Steigerung gegenüber dem bisher Gesagten gemeint ist, zeigt die mehr adverbial gebrauchte Konjunktion καὶ, vgl. BAUER, Wörterbuch Sp.777.- In der Bedeutung 'sich unterwerfen müssen' ist der Gebrauch von ὑποτάσσονται in Lk 10,17.20 singulär.
 - 2) FOERSTER, ThW 7 S.157,12ff.
 - 3) Zu Lk 10,18 vgl. HENGEL, Nachfolge S.73; RENGSTORF, Lukas S.136; SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft S.85f.94; KÜMMEL, Verheißung S.106 (Lit.!); JEREMIAS, Gleichnisse S.122 Anm.6; BAUMBACH Verständnis des Bösen S.178-184, er sieht richtig den Zusammenhang zwischen Lk 10,17-20 und Lk 9,51; 10,1. Seine Formulierung: "Der Satan erscheint somit hier nicht in eschatologischer, sondern in missionstheologischer Bedeutsamkeit" (S.179) ist gleichwohl zu überspitzt.

nicht zu übersehen, daß V.20 entgegen der Aussage von V.17 betonen will: ein Bote Jesu ist in erster Linie Bote der Endzeit und nicht "der gegenwärtige Spender göttlicher Kraft"¹.

An dieser Stelle treffen zwei mehr oder weniger konkurrierende Auffassungen christlicher Mission aufeinander.² Allerdings ist anzuzweifeln, daß V.17 auf lukanische Redaktion zurückgeht³, alle Argumente, die dafür sprechen, können auch für eine vorlukanische Redaktion in Anspruch genommen werden. Mit Sicherheit kann zunächst allein gesagt werden, daß der Bericht von der Rückkehr der Sendboten (Lk 10,17-20) nicht zum ursprünglichen Bestand der Logienquelle gehört. Dies ist erwiesen, nicht nur durch das Fehlen des Parallelberichtes bei Matthäus⁴ (dies allein wäre kein zwingender Grund!), sondern auch aufgrund der inhaltlichen Spannungen zum Komplex der Aussendungsrede in Lk 10, 2-16.

Folgende Erwägungen sprechen gegen eine Inanspruchnahme der lukanischen Redaktion für die Verse 17-20: Gerade Lukas betont in seinem Evangelium "auf Schritt und Tritt den wunderbaren Habitus des Christus"⁵ und seine Überlegenheit als Wundertäter, so daß die Gegenüberstellung von V.17 und V.20 durch die Hand des Lukas nur schwer zu erklären wäre; ebensowenig kann die Anrede des irdischen Jesus mit dem Kyrios-Titel nicht als ein Zeichen typisch lukanischer Redaktion gewertet werden.⁶

In den ursprünglich sicher selbständigen Logien V.18 und V.19 ist das eigentliche Thema die Parallelisierung der Sendboten mit Jesus, "sie sind die Vertreter Jesu in der Gegenwart. Die Parallelisierung als solche hat Lukas gewiß nicht erfunden. Sie gehört schon zur Theologie der

-
- 1) GEORGI, Gegner des Paulus S.213, vgl. auch S.215.
 - 2) In den Einzelheiten hat dies GEORGI, Gegner des Paulus S.210-218, einleuchtend aufgezeigt.
 - 3) So GEORGI, Gegner des Paulus S.214f; BULTMANN, Tradition S.170, u.a..
 - 4) Nach SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6 S.146 Anm.37, könnte die Reminiszenz an Lk 10,17-20 Matthäus veranlaßt haben, "dem Logion Lk 13,26f die Gestalt von Mt 7,22f zu geben", Matthäus hätte demnach Lk 10,17-20 in Q gelesen. Die Anklänge in Mt 7,22 an Lk 10,17.19 erlauben aber keinesfalls solche weitreichenden Schlüsse.
 - 5) GEORGI, Gegner des Paulus S.214.
 - 6) Vgl. das II. Kapitel dieser Arbeit.

ältesten Überlieferung. Lukas hat auch nicht als erster diese Wunderauffassung an das Jüngerbild herangetragen"¹. - Entscheidend ist aber das Argument, daß "ausgerechnet die Siebzig, nicht die Zwölf, Jesus derartig parallelisiert werden"², dies spricht eindeutig gegen eine lukianische Redaktion³, gerade angesichts der Tatsache, daß Lukas ebenso wie die Quelle und ihre Redaktion den 72 Sendboten jeglichen Titel versagt⁴ und damit die Stellung der zwölf Apostel (vgl. Lk 9,10) in keiner Weise eingeschränkt wird.

Kommt Lukas als Redaktor der Verse 10,17-20 nicht in Betracht, so ist schließlich zu prüfen, ob die in Lk 9,52 bis 10,1 festgestellte Redaktion als Überlieferungsträger auch für die Verse Lk 10,17-20 in Frage kommt. Der Hinweis auf die übereinstimmende Zahl der Sendboten in 10,1 und 10,17 genügt natürlich nicht, bedeutsamer ist dann schon der bevorzugte Gebrauch des Kyrios-Titels in 9,54; 10,1; 10,17. Die Darstellung der Zebedaiden in 9,52-56 als 'verhinderte Wundertäter' weist ebenfalls auf ~~keine~~ traditiionsgeschichtliche Verbindung der beiden Rahmenteile der Aussendungsrede.

Die Rückkehr der 72 Sendboten in 10,17-20 als 'Sondergut des Lukas' auszugeben, ist eine letzte - freilich unverbindliche - Möglichkeit, die sich nach den bisherigen Beobachtungen nicht mehr nahelegt.⁵

1) GEORGI, Gegner des Paulus S.215.

2) GEORGI, Gegner des Paulus S.215.

3) Nach BULTMANN, Tradition S.170 Anm.1, hat Lukas die Logien V.19.20 durch den "selbstgebildeten V.17 und den überlieferten V.18" eingeleitet. Vgl. auch SCHMID, Lukas S.186f.

4) Vgl. ROLOFF, Apostolat S.184. Man wird aber nicht sagen können, daß Lukas der Sendung der 70 "weit größeres Gewicht" (S.179) beilege als der Sendung der Zwölf.

5) Es erübrigt sich nach unseren Beobachtungen aber auch die Hypothese, daß Lukas "Einheiten in Q-Zusammenhängen durch ihm passender erscheinende Texte ersetzt zu haben (scheint), so daß man für Q an einzelnen Stellen einen Spruch mit demgleichen Stichwort annehmen kann", so POLAG, Umfang S.56. Als mögliche Ersatztexte bezeichnet POLAG Lk 10,17-20 und 11,27.28. Zu Lk 11,27f vgl. unten S.168ff.

"Die Aussendungsrede ist Überlieferungsgeschichtlich ein Kompositionsgebilde"¹, dies gilt nicht nur für Mt 10, sondern auch für die Aussendungsrede in Lk 10, auch wenn (oder besser: gerade weil) Lukas sich im Aufbau und weiterhin auch im Wortlaut auf die Wiedergabe der Aussendungsrede der Logienquelle beschränkt hat. Dieser Tatbestand tritt meist zurück hinter der Frage nach der Historizität der Aussendung.

Mit Recht hat HAHN die Aussendungstradition in Mk 6, Mt 10 und Lk 9 und 10 auf ein gemeinsames Schema zurückgeführt, das sich in der Grundform zusammensetzt aus: Aussendung, Regelung der Ausrüstung, Anweisung über das Verhalten in den Häusern und über das Verhalten in den Ortschaften.² Dieser inhaltlichen Gemeinsamkeit entspricht aber nicht die Übereinstimmung in der Form der Überlieferung. Während die Aussendung in Mk 6,6b-13 in Form eines Berichtes geschildert wird, ist ^{sie} in der Logienquelle als Rede Jesu (V.2: ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτοὺς) wiedergegeben. Matthäus hat diese Form der Rede für seine Komposition der 'Missionsrede' übernommen.

Daß die Logienquelle gattungsgeschichtlich als Redensammlung einzuordnen ist, ist in der bisherigen Forschung nicht genügend berücksichtigt worden.³ Bezeichnend dafür ist auch, daß sich außer dem Buchstaben 'Q' bisher noch keine einheitliche Bezeichnung für die Quelle durchgesetzt hat, sie wird sowohl als 'Logienquelle' (oder 'Spruchquelle') wie auch als 'Redequelle' bezeichnet.⁴ Die Variabilität in der Namensgebung geht auch zurück auf die noch zu wenig in Angriff genommene Analyse des in Frage kommenden Stoffs der Quelle. POLAG hat jüngst den Umfang der einzelnen Rede-

1) GRÄSSER, Parusie S.18.

2) HAHN, Mission S.34.

3) Das Erzählungsgut der Logienquelle ist traditions-
geschichtlich später einzuordnen.

4) SCHÜRMANN hat beim Wiederabdruck seines Aufsatzes 'Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchquelle im Lukas- und Matthäusevangelium' den Terminus 'Spruchquelle' durch 'Redequelle' ersetzt, "da wir uns Q nicht als Logiensammlung, sondern als Komposition von 'Redekomplexen' vorstellen müssen"(SCHÜRMANN, Sprachliche Reminiszenzen S.111 Anm.1).

(Rede-)komplexe abgegrenzt und das Material, das zur Quelle gerechnet werden kann, übersichtlich dargestellt.¹ Bei der weiteren Arbeit an der Logienquelle sollten die Ergebnisse POLAGs, zumindest was die Abgrenzung des Q-Stoffes anbelangt, nicht übergangen werden.²

Die Überlieferung der Logienquelle besteht in ihren Ursprüngen aus einer Sammlung von Reden, die in der Folge durch verschiedenes, sekundär zugewachsenes Material überdeckt worden ist. Die einzelnen Reden können in der Regel in ihrer Spruchfolge und teilweise auch in ihrem Wortlaut noch rekonstruiert werden.³ Dies muß ausdrücklich betont werden gegenüber der jüngst, wohl in der Nachfolge von DIBELIUS, wiederauftauchenden Meinung, "daß Q keine Quelle im Sinne einer genau fixierten Vorlage ist, sondern eine Schicht der Überlieferung, die einerseits sehr verschiedenartiges Material enthält und andererseits kaum je mit Sicherheit sicher abgegrenzt, geschweige denn, richtig geordnet werden kann".⁴

Die Überlieferung des Q-Stoffes in Form von Rede-komplexen ist bislang gattungsgeschichtlich eingehender nur von J.M.ROBINSON untersucht worden.⁵ Aufgrund von Beobachtungen zu Spruchsammlungen in der Gnosis, in

-
- 1) Vgl. die beiden Arbeiten von POLAG, Der Umfang der Logienquelle (1966) und: Die Christologie der Logienquelle (1968). POLAG verwendet trotzdem in beiden Arbeiten den Terminus 'Logienquelle'. Da diese Bezeichnung von der Sache her durchaus auch berechtigt ist und sich offensichtlich allmählich einbürgert, wird er auch in der vorliegenden Untersuchung beibehalten.
 - 2) Dies ist kritisch zu der Arbeit von LÜHRMANN, Logienquelle anzumerken, der zwar lediglich die erste Untersuchung POLAGs eingesehen hat, die Ausführungen über den Umfang der Logienquelle (S.124a.b) - auch abgesehen von den nicht gesicherten Abschnitten - dort aber nicht berücksichtigt.
 - 3) Dies kann in der vorliegenden Arbeit nur am Beispiel der Aussendungsrede und der Beelzebulrede (unter Einbeziehung von Lk 11,1-13) aufgezeigt werden. Vgl. aber auch die in Anm. 1 genannten Arbeiten POLAGs.
 - 5) ROBINSON, Logoi Sophon: Zur Gattung der Spruchquelle Q, S.67-106.
 - 4) BALZ, Methodische Probleme S.165f.

frühchristlichen Texten und in der jüdischen Weisheitsliteratur versucht ROBINSON nachzuweisen, "daß die Spruchsammlung als solche dazu neigt, denjenigen, der die Weisheitssprüche lehrt, dem Weisen zur Seite zu stellen", was "in der Verbindung von 'Logoi' und 'Sophon' hörbar geworden" ist. "Dies leitet zur Gattungsbezeichnung 'Sprüche der Weisen', 'Logoi Sophon'"¹, die bereits für die Logienquelle in Anschlag zu bringen ist.² Bezeichnend ist, daß ROBINSON in seiner Beweisführung von gnostischen Texten ausgeht³, für die freilich die Gattungsbezeichnung 'Logoi Sophon' nicht bestritten werden soll. Aber die "Vorgeschichte, die bis in die Urkirche zurückgeht"⁴, ist möglicherweise ganz anders einzuordnen, wenn man berücksichtigt, daß die fünf Reden im Matthäusevangelium aller Wahrscheinlichkeit nach in Anlehnung an die Form der Rede in der Logienquelle gebildet sind. Die Gattungsbezeichnung 'Logoi' mag bei Matthäus - und damit indirekt auch für Q - ihre ersten Spuren hinterlassen haben, die Belege für diesen Sprachgebrauch in der frühchristlichen Literatur legen dies nahe, nur ist damit die Gattungsbezeichnung 'Logoi Sophon' sicher nicht nachgewiesen.

Daß sich im Bereich der Logienquelle verschiedene Sprüche finden, "die sowohl ihrer Form als auch ihrem Inhalt nach deutlich in den Zusammenhang der eschatologischen σοφία-Aussagen in der jüdischen Apokalyptik und also des apokalyptisch adaptierten Weisheitsmythos gehören"⁵, kann in diesem Zusammenhang nicht als Argument dienen, da, wie ROBINSON selbst feststellt, Weisheitssprüche

-
- 1) ROBINSON, Logoi Sophon S.104. In der Erstfassung dieses Aufsatzes (in: Zeit und Geschichte S.77-96) formuliert ROBINSON noch (S.96): "Daß die Spruchsammlung als solche eine Assoziation des Sprechers mit den Weisen hervorruft..".
 - 2) ROBINSON, Logoi Sophon S.69f.
 - 3) Vgl. Die Kapitelüberschrift, Logoi Sophon S.70: 'Logia, Logoi und Evangelium in der koptisch-gnostischen Bibliothek'.
 - 4) ROBINSON, Logoi Sophon S.80.
 - 5) WILCKENS, ThW 7 S.515,25ff; vgl. dazu auch CHRIST, Jesus Sophia S.75.153f.

"sehr gut als einzelne Sprüche Jesu überliefert worden sein" können, "ehe sie in Sammlungen aufgenommen wurden"¹.

Das Logion in Lk 10,21//Mt 11,25 mit seiner "Kritik an den Weisen" gibt nicht nur "einen Vorgeschmack von den späteren Auseinandersetzungen"², - zunächst einmal spricht es gegen die Einreihung der Logienquelle in die Gattung der 'Logoi Sophon', da doch gerade den σοφοί die Kenntnis der Offenbarung verwehrt ist, während sie den σοφους gewährt wird. Diese Hochschätzung der σοφους ist nicht nur durch das Logion in Lk 10,21par belegt, sondern durch einen weitgesteckten Bereich der urchristlichen Tradition gedeckt.³

Mag auch in den jüdischen Quellen gelegentlich "eine solche Assoziation von 'Sprüchen' mit den 'Weisen' durch-(zu)schimmern"⁴, so ist mir doch sehr fraglich, ob sich von hier aus überhaupt eine entwicklungsgeschichtliche Linie aufzeigen läßt.⁵ Bereits ein Vergleich der spät-jüdischen Literatur mit der Logienquelle verdeutlicht grundlegende Unterschiede: die der Logienquelle nächst verwandte Spruchsammlung Pirke Abot beinhaltet "eine Kette lose aneinandergereihter Sprüche, wobei die Sprüche den verschiedenen Rabbinen, nicht nur einem einzelnen Weisen zugeschrieben"⁶ werden. Demgegenüber setzt sich die Redequelle aus einzelnen Sprucheinheiten zusammen, die in jeweils einer Redeeinheit sachlich geordnet sind. Außer dem ist zu beachten, "daß ein Großteil des Spruchmaterials

1) ROBINSON, Logoi Sophon S.105 Anm.95.

2) ROBINSON, Logoi Sophon S.105.

3) Vgl. BERTRAM, ThW 4 S.923f: "Das Wort an die σοφους entspricht also nicht nur dem Wesen des Evangeliums, sondern es enthüllt das Wesen Jesu selbst." Vgl. auch die Überschrift dieses Kapitels: 'Die Unmündigen in der Botschaft Jesu'.

4) ROBINSON, Logoi Sophon S.99.

5) Ganz deutlich formuliert dies ROBINSON in dem Aufsatz: Kerygma und Geschichte: "Ja, die Gattung 'Sprüche der Weisen' als solche, für die Q ein Beispiel ist, bewegt sich auf einer Entwicklungslinie, die von der Weisheitsliteratur zur Gnosis führt." (S.40f)

6) ROBINSON, Logoi Sophon S.98.

sich auf die Vorstellung des Sprechers selbst bezieht; dh die Vorstellung des Sprechers wird eben nicht vorausgesetzt (als die eines Weisen oä), vernachlässigt oder nur durch eine vorgesetzte Einleitung begründet (Pirque aboth)"¹. Ich halte deshalb mit POLAG die Einordnung der Logienquelle in die Gattung der 'Logoi Sophon' im ganzen für nicht richtig.² Zutreffender scheint mir die negative Feststellung POLAGs zu sein: "Es liegt bisher kein gattungsähnliches Material vor, das sich im Hinblick auf die Struktur der Sammlung vergleichen läßt. Die Gestaltung dieser Redensammlung muß von eigenartigen Faktoren abhängig gewesen sein."³

Wenn sich bestätigen sollte, daß sich für die Reden der Logienquelle keine entsprechende Rahmengattung bestimmen läßt, so wird man sich nicht mit dieser Feststellung zufrieden geben dürfen. Man wird vielmehr fragen müssen, ob diese Unableitbarkeit der Gattung nicht in der Sache selbst begründet ist. Schon seit langer Zeit ist es ein gesichertes Ergebnis der formgeschichtlichen Forschung, daß die literarische Gattung 'Evangelium' weder der Gattung 'Geschichtsschreibung' noch der Gattung 'Biographie' zuzurechnen ist⁴, denn das schriftlich fixierte Evangelium ist ausgerichtet auf "die Begründung des Glaubens an Jesus als den Christus"⁵.

1) POLAG, Umfang S.130.

2) Anders LÜHRMANN, Logienquelle S.91f, der den Ansatz ROBINSONs befürwortet, eine gnostisierende Tendenz für Q aber abstreitet. Die vielverhandelte Frage nach den Gemeinsamkeiten zwischen der Logienquelle und dem Thomasevangelium wird in dieser Arbeit nicht aufgegriffen. Man wird hier wohl nicht viel weiter kommen, solange die Probleme der Logienquelle nicht aufgearbeitet sind. Vgl. KÖSTER, Ein Jesus S.155ff; ders., GNOMAI DIAPHORAI S.121ff126ff; LÜHRMANN, Logienquelle S. RUDOLPH, Gnosis und Gnostizismus S.181-184. bes.185ff.

3) POLAG, Umfang S.131.

4) Vgl. K.L.SCHMIDT, Die Stellung der Evangelien S.50ff; BORNKAMM, RGG II Sp.418; CONZELMANN, EKL I Sp.1311.

5) CONZELMANN, EKL I Sp.1311.-Soweit ich GÜTTGEMANNS, Offene Fragen S.189ff, verstehe, steht diese Unableitbarkeit der Gattung 'Evangelium' nicht im Widerspruch zu seiner These der autosemantischen Sprachform des Evangeliums, "deren Bedeutungsgefüge nicht aggregativ ableitbar, d.h. als allmähliche kollektiv gesteuerte Summation von 'Sinn'-Einheiten erklärbar ist"(S.258). Fortsetzung S.50 Anm.

Die Vermutung ist m.E. nicht völlig von der Hand zu weisen, daß die Reden der Logienquelle aufgrund ihres besonderen Inhalts und ihres Sitzes im Leben gattungsgeschichtlich ebenfalls eine Sonderstellung einnehmen. Wenn diese Vermutung auch nur den Grad einer gewissen Wahrscheinlichkeit erreichen soll, muß freilich neben dem Argument der Unableitbarkeit aus literarischen Gattungen der Umwelt¹ auch ein Interesse für diese Redegattung nachgewiesen werden, d.h. es müßte gezeigt werden können, daß die einzelnen Logien nur in der Zusammenfassung zu Redekomplexen in geeigneter Weise Verwendung finden konnten. Dieser Gesichtspunkt soll in der folgenden inhaltlichen Analyse der Aussendungsrede im Blickfeld bleiben.

5) Fortsetzung von S.49: Daß die hier vorgelegten 'Beobachtungen zur Logienquelle und ihrer hellenistisch-judenchristlichen Redaktion' von GÜTTGEMANNS den "wissenschaftliche(n) Theorien und Hypothesen" zugerechnet werden, die "das Problembewußtsein und ihre Skrupel bezüglich der Erkenntnis- und Deskriptionsmöglichkeiten der urchristlichen Geschichte mit Leichtigkeit überspielen" (S.13 vgl. auch S.201!), scheint mir wahrscheinlich zu sein. Zur Kritik vgl. THYEN, Positivismus in der Theologie S.472ff.

1) Wobei nicht bestritten werden soll, daß gewisse Gemeinsamkeiten, wie etwa die Form der Rede oder die Spruchkomposition als solche, ihre Parallele haben. Vgl. dazu das äth.Henochbuch oder den Mischnatraktat Pirke Abot. Hierzu MICHEL, Ein Beitrag zur Exegese des Traktates Abot, S.349-359.

Der Ausgangspunkt der Analyse der Aussendungsrede ist Lk 10,5-9.10f, denn diese Verse bilden den Kern, um den einzelne Logien bzw. Logiengruppen gelegt wurden. Für diesen Kern der Aussendungsrede gilt zunächst, daß er nicht aus einzelnen, ursprünglich gesondert umlaufenden Logien zusammengefügt ist, sondern als Ganzes konzipiert ist.¹ Es handelt sich bei diesen Versen um 'Instruktionen'², die das Vorgehen der Sendboten vorschreiben und beschreiben. Zunächst wird gesagt, wie sich die Boten an der 'Haustür' zu verhalten haben (V.5-7), um dann erst das Verhalten gegenüber der Stadt zu regeln (V.8f).

Der parallele Aufbau von V.5a (εἰς ἣν ὁ ἄν εἰσέλθῃτε οἰκῶν), V.8a (καὶ εἰς ἣν ἄν πόλιν εἰσέρχῃσθε) und auch V.10a (εἰς ἣν ὁ ἄν πόλιν εἰσέλθῃτε) ist ein deutliches Gliederungsprinzip, das bei der Analyse der Aussendungsrede beachtet werden muß und das jeder literarkritischen 'Operation' entgegensteht³. Der parallele Aufbau dieser Versgruppen entscheidet auch die Frage, wie der Friedenswunsch der Boten (V.5) zu interpretieren ist. Sicher hat der Friedenswunsch den Charakter eines "Losungswortes"⁴, das aber gerade deswegen in seiner Bedeutung das übliche Grußwort **שלום** überbieten muß. Die treffendste Auslegung findet sich bei SCHLATTER: "Dem Gruß unterwegs steht der Gruß beim Eintritt in das Haus gegenüber; jener soll unterbleiben; dieser wird dagegen dem Jünger zur Pflicht gemacht. Der Gruß gibt denen, denen er gewährt wird, den Frieden und bekommt im Mund der Jünger den höchsten, den messianischen Sinn... Darum nimmt Jesus den Gruß aus dem alltäglichen Verkehr heraus. Er hat seine Stelle nicht bei den flüchtigen Begegnungen der Wanderung, sondern da, wo der Jünger Hausgenosse wird und damit die Gelegenheit bekommt, seine Botschaft vollständig auszurichten, durch die

-
- 1) HOFFMANN, Logienquelle S.280, spricht gleichzeitig von ursprünglichen Einzellogien und einer bei der Komposition der Quelle konzipierten Einheit der V.5-12.
 - 2) Dieser Terminus ist belegt bei HARNACK, Sprüche S.172, BULTMANN, Tradition S.351; SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft S.58; STECK, Israel S.286 Anm.9 und S.288.
 - 3) Vgl. etwa SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6 S.137ff.
 - 4) SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6, S.147

deutlich wird, wie der Friede auf die Erde kommt und der Mensch seiner teilhaft wird."¹ Der Friedensgruß der Boten ist "für sie keine leere Zeremonie, sondern Heilsanbietung"². Mit Recht hat POLAG aber auch darauf hingewiesen, daß V.5 den Sinn hat, "daß die Jünger sich keine Sorge um die Würdigkeit des Gegrüßten machen sollen", denn der von ihnen zugesprochene Frieden "wird nur von denen empfangen, die dafür die Voraussetzung mitbringen, die bereits 'Söhne des Friedens' sind".³

Nimmt eine Stadt die Sendboten auf - es ist dabei an einen bestimmten "Ritus der Aufnahme eines Gastes"⁴ gedacht - so sollen sie sich bewirten lassen, die Kranken der Stadt heilen und sagen: Nahegekommen ist das Reich Gottes (V.8f). Mit dieser Kunde weisen sich die Sendboten als die Freudenboten der Endzeit aus.⁵ Denn die Erwartung der Zusage des Friedens und der Ansage des Gottesreichs durch die Freudenboten ist z.Z. Jesu noch lebendig.⁶ V.8f ist syntaktisch und inhaltlich eine Einheit, so daß kein Grund besteht, V.8b nicht zum ursprünglichen Text zu rechnen.⁷ Vielmehr ist zu fragen, ob nicht analog zu V.8 der V.7 als sekundäre Einfügung bezeichnet werden muß. Die Parallelität der 'Haus- und Stadtmission' ist so weit vorangetrieben, daß die Sendboten bereits schon in dem Haus, in dem sie Aufnahme finden, sich bewirten lassen sollen. Zudem hat sich im Zusammenhang der Spruchabfolge diese Einfügung aus praktischen Erwägungen ergeben. Es ist später zu fragen, ob die Anweisungen über das Verhalten unterwegs (V.4) als wörtlich zu befolgende Instruktionen zu verstehen sind⁸, immerhin ist jetzt schon deutlich,

1) SCHLATTER, Lukas S.276; vgl. auch HAHN, Mission S.35f; HOFFMANN, Logienquelle S.282; SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.504f.

2) POLAG, Christologie S.64; er wendet sich allerdings gegen die Interpretation des Friedensgrußes im eschatologischen Sinn.

3) WEISS, Quellen des Lukasevangeliums S.126.

4) POLAG, Christologie S.64.

5) So auch HOFFMANN, Logienquelle S.282.

6) Vgl. FRIEDRICH, ThW 2 S.712-714.

7) So KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.115; ähnlich GRUNDMANN, Lukas S.210.

8) Vgl. unten S. 67ff.

daß - versteht man V.4 als eine Anweisung zu ungewöhnlicher Mittellosigkeit und ungewöhnlicher Eile¹ - diese Besonderheiten mit V.7 wieder gemildert werden: sobald die Boten das erste friedfertige Haus erreicht haben, sollen sie in diesem Haus bleiben (μείνεν !) und sich bewirten lassen.² Die Mittellosigkeit unterwegs wird abgegolten durch die Bewirtung, die Eile unterwegs wird aufgehoben durch das Bleiben in dem jeweiligen Haus.

Insofern muß in der Tat V.5-7 "sehr eng mit V.4 als Komplement zusammengelesen werden"³, d.h. traditionsge-schichtlich: erst nachdem V.4 mit V.5f verbunden war, wurde V.7 angefügt. V.7c (ἀξίος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ) könnte man zunächst als sekundären Einschub be-zeichnen. Aber die Begründung, daß nämlich diese Reflexion über eine längst geübte Praxis eine Distanz zu den voran-gegangenen Instruktionen voraussetzt, kann auch anders ausgelegt werden: Zum Zeitpunkt der Zusammenstellung von Vers 5-7ff war mit der Aufforderung zum Bleiben in den Häusern auch bereits die (theologische) Rechtfertigung mitüberliefert worden. Dies läßt den Schluß zu, daß die Aussendungsrede oder zumindest Teile von ihr zunächst mündlich tradiert und erst zu einem späteren Zeitpunkt schriftlich fixiert wurden.⁴ - Der Aufforderung an die Boten, nach der Aufnahme in einer Stadt eine gastfreundliche Einladung anzunehmen und sich bewirten zu lassen, liegen also wohl praktische Erwägungen zugrunde: es ist

1) Vgl. z.B. POLAG, Christologie S.63.

2) GRUNDMANN, Lukas S.210, trägt Elemente späterer Missionspraxis in den Text ein: die Gäste sind "von der Sorge um die Speisegebote" befreit; ebenso DEGENHARDT, Lukas S.65 Anm.11; MERX, Evangelien S.272; RENGSTORF, Lukas S.134; ZAHN, Evangelium des Lucas S.416.

3) SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6, S.147.

4) SCHOTT, Aussendungsrede S.146, äußert zu V.7: "Lc kann sich hier nur in Abhängigkeit von Paulus befinden, ein solches Gebot ist im Munde Jesu undenkbar, wie die Geschichte der ältesten Gemeinde unwiderleglich beweist." Zutreffender urteilt KÖSTER, Synoptische Überlieferung S.213: "Auch Paulus kann 1.Kor 9,14 an dieses Logion gedacht haben, aber keinesfalls an sein Vorkommen in Luk. 10,7, sondern an ein entsprechendes freies Herrenwort."

jetzt auch an die Versorgung der Boten gedacht. Aber der Text wird theologisch überinterpretiert, wenn man in dieser Annahme der Gastfreundschaft durch die Boten die bewußte Fortsetzung der Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern und Zöllnern sieht.¹

Der Reihenfolge Heilung - Heilszuspruch in V.9 wird man einiges Gewicht zuzumessen haben, zumal diese Reihenfolge in der Logienquelle auch noch in Lk 7,22 und Lk 11, 20 belegt ist. Sehr prononciert formuliert POLAG: "Das Tun der Jünger entspricht also strukturell dem Tun Jesu."² In der Tat kann diese Verbindung von Heilung und Heilszuspruch nur auf Jesus zurückgehen, denn "nirgendwo sonst wurden Heilungen mit einer eschatologischen Botschaft verknüpft"³. In den Heilungswundern manifestiert sich bereits die anbrechende Gottesherrschaft. Der Unterschied zu dem in Lk 10,17-20 dargestellten Wunderverständnis ist deutlich, "bezeichnenderweise dienen die Wunder in Q noch nicht zur Legitimation und zum pneumatischen Ausweis des Wundertäters, sondern sie sind als Zeichen der Endzeit verstanden"⁴.

Diese auf Jesu Verkündigungstätigkeit zurückgehende Verbindung von Heilung und Heilszuspruch und das darin zum Ausdruck kommende Wunderverständnis kann also nicht auf die Gemeindepraxis zurückgeführt werden, da dort "die Heilungstätigkeit Bestätigung der Botschaft ist"⁵,

1) So HOFFMANN, Logienquelle S.284, die Formulierung ἐσθovres καὶ πίνovτες in V.7a (vgl. Lk 7,34!) erlaubt diesen weitreichenden Schluß nicht. - Im übrigen ist auch von Lk 10,7 aus zu fragen, ob es grundsätzlich richtig ist, "die Betonung der Dringlichkeit der Aufgabe" als den Zug, "der in diesen konkreten Anweisungen am meisten festgehalten ist", hervorzuheben (VÖGTLE, Selbstbewußtsein Jesu S.617).

2) POLAG, Christologie S.65.

3) HAHN, Heilung und Heil S.407.

4) HOFFMANN, Logienquelle S.124*(zu Anm.147); vgl. auch GEORGI, Gegner des Paulus S.208f.

5) POLAG, Christologie S.65, die Belege dafür S.22* Anm. 250; vgl. auch HENGEL, Nachfolge S.73.

was sich schon an den Texten ablesen läßt.

Umso deutlicher stellt sich aber die Frage, ob es genügt, die den Sendboten aufgetragene Heilung der Kranken in der Stadt und den Heilszuspruch lediglich in Verbindung mit einem einmaligen Aussendungsakt Jesu zu sehen. Schon die Hinzufügung von V.7 macht es wahrscheinlich, daß die Aussendungsrede in der Mission eine Rolle spielte. Es ist also zu fragen, ob die Formulierung von V.9 nicht einen Hinweis darauf gibt, daß die Aussendung der Boten nicht nur in einer einmaligen Situation zu Lebzeiten Jesu eine Rolle spielte, sondern darüber hinaus auch für die weitere Missionstätigkeit von grundlegender Bedeutung war.

Die Reihenfolge Heilung - Heilszuspruch, oder anders formuliert, die Verbindung der Heilungswunder mit der Basileiaverkündigung ist für die Logienquelle so bezeichnend¹ (Lk 7,22; 11,20 und 10,9), daß es fraglich erscheint, ob dabei lediglich die Erinnerung an das Auftreten Jesu in Anschlag zu bringen ist. Selbst wenn man Lk 7,22 und 11,20 so erklären würde, bleibt noch Lk 10,9, wo Jesus den Boten ausdrücklich die Ausführung der Heilungen in Verbindung mit der Heilsankündigung gebietet. Diese Boteninstruktion im Zusammenhang der Aussendungsrede kann nicht nur zu einer bestimmten Zeit während des Auftretens Jesu Gültigkeit gehabt haben, sondern muß auch in der Folgezeit diese Gültigkeit beansprucht haben. Andernfalls wäre nicht zu erklären, welchem Interesse die Sprucheinheit V.5-11 ihre Tradierung verdankt, erst recht bliebe die Veranlassung zur Bildung der Spruchkomposition Lk 10,2-16 unerklärt. Es muß dabei ja bedacht werden, daß die Einleitung Lk 10,1 nur der Rahmen der Aussendungsrede ist, dem nachträglich die Aufgabe zugewiesen wurde, die Aussendungsrede entgegen ihrer

1) Dies betont auch SCHULZ, Stunde der Botschaft S.79.

ursprünglichen Intention als einmalige Aktion darzustellen.¹

Daß V.10f zu der Spruchereinheit V.5-9 zu rechnen ist, zeigt der übereinstimmende Wortlaut von V.8a und 10a, der Unterschied besteht lediglich darin, daß in V.8a ein gleichzeitiger, in V.10a ein vorzeitiger verneinender Eventualis vorliegt. Dementsprechend gilt: während die den Boten freundlich gesonnene Stadt Heilung und Heilszuspruch empfängt, geht die sich ablehnend verhaltende Stadt dem Gericht entgegen. In einer Zeichenhandlung, dem Abschütteln des Staubes dieser Stadt von ihren Füßen, geben die Boten öffentlich zum Ausdruck, daß sie mit dieser Stadt nichts mehr gemein haben, da sie sogar den Staub dieser Stadt von sich abschütteln, ist es für sie, als ob sie diese Stadt nie betreten hätten.

Diese Zeichenhandlung der Boten bedarf eigentlich keines Deutespruches, es bleibt dahingestellt, ob diese verdeutlichende Anfügung in V.11fin als Hinweis zu werten ist, "daß die jüdische Auffassung der Zeichenhandlung verblaßte"², oder ob nicht eher dieser Zusatz den Parallelismus von V.8f und V.10f unterstreichen soll und das fehlende Objekt ἐφ' ὅµας in V.11fin³ den schroffen Gegensatz von der Ankündigung der Gottesherrschaft, die für diese Stadt gleichbedeutend mit der Ankündigung des nahen Gerichts ist, verschärfen soll.⁴

"Die Umkehr ist immer noch möglich", so wird man keinesfalls V.11 interpretieren dürfen und dem anschließenden Gerichtswort in V.12 wird seine ganze Wucht ge-

1) Deswegen wird es auch kaum zutreffen, wenn SCHÜRMANN, Der Jüngerkreis Jesu S.49, formuliert: "Hinter dem Kern der synoptischen Aussendungsreden Lk 10,1-10... wird eine einmalige große Sendungsaktion Jesu, ein Generalangriff auf Israel sichtbar."

2) POLAG, Christologie S.65.

3) Vgl. die Hinzufügung von ἐφ' ὅµας bei einigen wesentlichen Handschriften.

4) KÜMMEL, Einleitung S.89, hält V.11fin für einen lukanischen Zusatz, so daß "Lukas die Nähe der Gottesherrschaft hier nicht als Gegenwart, sondern als bedrohliche Zukunft verstanden haben muß".

(ge-)nommen, wenn man ihm "den Charakter eines Rufes zur Umkehr vor dem drohenden Gericht"¹ zuerkennt. Dieses Gerichtswort V.12 wird man nicht mehr dem Kern der Aussendungsrede (V.5-11) zurechnen dürfen, auch wenn es sich inhaltlich sehr gut anschließt. Entscheidend ist, daß mit V.11 die 'Instruktionen' abgeschlossen sind, das Gerichtswort in V.12 ist bereits Kommentar zu den Instruktionen.

Durch die Einleitung λέγω ὑμῖν hebt sich dieses Wort bereits von den vorangehenden Versen ab, auch wenn αὐτὸν erst von Matthäus (10,15) hinzugefügt wurde, ist deutlich, daß dieses Gerichtswort in besonderer Autorität und letztgültiger Gewißheit gesprochen ist. Das Urteil, das die Sendboten über jener Stadt, die sie nicht aufgenommen hat, verhängt haben, ist bereits rechtskräftig, es gibt keine Möglichkeit mehr, die Vollstreckung des Urteils 'an jenem Tage' abzuwenden. Der Vergleich mit Sodom läßt keinen Zweifel an dem Schicksal dieser ungastlichen Stadt.

Die Weherufe über die Städte Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum (V.13-15) unterscheiden sich von der in V.12 vorausgehenden Ankündigung des Gerichts über jeder ungastlichen Stadt durch ihre Konkretion. Dem allgemeinen, die Instruktionen der Boten abschließenden Drohwort, folgt der konkrete Urteilsspruch über die drei Städte Galiläas.

Die Aufzählung der Städte Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum wird allgemein mit der Wirksamkeit Jesu in diesen Städten in Verbindung gebracht. Es ist durch andere Belege nicht erwiesen, daß gerade diese Städte in irgendeiner Weise von Jesus bevorzugt worden wären² (Chorazin ist nur an dieser Stelle im Neuen Testament genannt!), immerhin ist auffallend, daß die Verwerfung der Städte Chorazin und Bethsaida ausdrücklich begründet

1) GRUNDMANN, Lukas S.210.

2) So z.B. SCHMID, Lukas S.186.

wird: die Bewohner haben sich selbst durch die Macht-taten, die unter ihnen geschehen sind, nicht zur Umkehr bewegen lassen.¹ Die Stadt Kapharnaum wird direkt (καὶ οὖν) angesprochen und ohne besondere Begründung verworfen, so als ob aus dem Gesagten (V.12) der Grund der Verurteilung sich von selbst verstehen würde: 'Und du, Kapharnaum, willst bis zum Himmel erhoben sein? Zur Hölle wirst du hinabfahren!' An die Stelle der erwarteten höchsten Ehre wird die tiefste Verdammnis treten. Dem 'Wehe' in V.13 in Verbindung mit der Gerichtsankündigung in V.14 entspricht inhaltlich die Ankündigung: 'zur Hölle wirst du fahren'.²

In Lk 10,13f und 10,15 werden Vorstellungen aus dem Alten Testament verwertet. Die Städte 'Tyros und Sidon' sind ein Topos in den Drohworten der Völkerorakel.³ "Ihnen wird das Gericht angesagt, und zwar wegen ihres Hochmuts (Jes.23,9; Ez 28,1ff.17ff). In Joel 4,1ff LXX erscheinen sie als d i e Feinde Israels. Das Drohwort Lk 10,13-15/Mt 11,21-24 bedeutet die Aufnahme dieser alttestamentlichen Vorstellung, und zwar in polemischer Umkehrung: ausgerechnet diesen Städten wird es im Gericht besser ergehen als den Städten, die die Verkündigung nicht angenommen haben. Und der Stadt Kapernaum wird dasselbe angedroht wie in Jes 14,13-15 dem König von Babel, dem Feind Israels schlechthin. Das Drohwort nimmt also die alttestamentliche Form des Völkerorakels auf und wendet sie gegen Israel."⁴

- 1) Die Selbstverständlichkeit mit der hier von 'Macht-taten' gesprochen wird, beweist im übrigen, daß die Logienquelle die Kenntnis bestimmter Wundererzählungen voraussetzt (vgl. auch die Ausführungen zu Lk 11,14).
- 2) Die Hervorhebung und vermeintliche Bevorzugung kann nach Meinung von POLAG, Christologie S.69, "nur darin begründet sein, daß Jesus dort gewohnt hat. Man hat ihn also zunächst aufgenommen, so daß er dort auch seine Heilungstätigkeit vollzog." - Zurückhaltender z.B. MANSON, Sayings S.77: "Capernaum was a centre of the Galilean ministry of Jesus."
- 3) Vgl. die Belege bei LÜHRMANN, Logienquelle, S.63.
- 4) LÜHRMANN, Logienquelle S.63f.

Der gleich im Anschluß zu untersuchende Spruch Lk 10, 16 kann im Blick auf sein Achtergewicht ebenfalls zu den Drohworten gerechnet werden. Das bedeutet, daß die Spruchreihe Lk 10,12-16 sich abhebt von der vorangegangenen Spruchreihe in Lk 10,(3.)4-11, den Instruktionen an die Sendboten.¹ Ist die Feststellung einer Zäsur zwischen den Instruktionen und den Gerichtsworten gleichbedeutend mit einem Überlieferungsgeschichtlichen Nacheinander? Diese Frage muß sich an V.12 entscheiden. LÜHRMANN stellt zunächst mit Recht fest: "Lk 10,12/Mt 10,15 nun ergibt jedoch weder als Einleitung zu diesem Drohwort noch als ursprünglich isoliertes Logion einen Sinn."² Daß dieser Vers als (ursprünglicher) Abschluß der Aussendungsrede aufgrund seiner Strukturgleichheit das Gerichtswort in Lk 10,14 angezogen hätte, ist unwahrscheinlich, dagegen "spricht die ers⁸tunliche Parallelität zwischen Lk 10,12 /Mt 10,15 und Lk 10,14/Mt 11,22, die wohl kaum auf Zufall beruhen kann. Als wahrscheinlichste Lösung bleibt also, daß Lk 10,12/Mt 10,15 erst als redaktionelle Übergangswendung bei der Verbindung von Aussendungsrede und Drohwort, also in der Redaktion von Q entstanden ist."³

Gegen diesen Lösungsvorschlag ist zunächst einzuwenden, daß er die Komposition von Lk 10,10ff nicht genügend berücksichtigt. Auf V.12 liegt geradezu das Achtergewicht, denn erst durch diese Erläuterung erhält die Zeichenhandlung der Sendboten, das Abschütteln des Staubes von ihren Füßen, diese unerhörte Bedeutung für das Gericht 'amletzten Tag'. Es soll nicht bestritten werden,

1) BULTMANN, Tradition S.155 zählt die Instruktionen unter die Gattung 'Gemeinderegel', wobei er voraussetzt, daß in ihnen "der Auferstandene bzw. Erhöhte" (Tradition S.156) redet. Man wird deshalb - in Ermangelung eines Besseren - nur unter Vorbehalt bzw. in modifizierter Form die Instruktionen als 'Gemeinderegel' bezeichnen können. - Da an der Endgültigkeit des Urteils in V.12ff kein Zweifel besteht, sollte man anstelle von 'Drohwort' besser von 'Gerichtswort' oder 'Unheilswort' sprechen (so auch POLAG, Christologie S.83).

2) LÜHRMANN, Logienquelle S.62.

3) LÜHRMANN, Logienquelle S.62.

daß die eigentlichen Instruktionen für die Sendboten mit V.11 abgeschlossen sind und V.12 die Aussage von V.11 interpretiert. Aber V.12 hat inhaltlich ein zu großes Gewicht, als daß man ihm lediglich den Stellenwert einer redaktionellen Übergangswendung zuweisen könnte. Im Blick auf die inhaltliche Verknüpfung von V.12 mit den vorangehenden Versen ist zu fragen, ob man das Gerichtswort (V.12) als redaktionelle Übergangswendung und damit überlieferungsgeschichtlich später einordnen kann. Ebenso fraglich ist, ob man sich zwischen V.12 und V.14 für ein überlieferungsgeschichtliches Prae entscheiden kann.¹

Die Annahme einer redaktionellen Bildung von V.12 erübrigt sich, berücksichtigt man, daß zwischen V.12 und V.14 keine direkte literarische Abhängigkeit besteht. So wie die Instruktionen im Kontext der Aussendung durch Jesus ihren Sinn erhalten, so sind auch diese Gerichtsworte im Zusammenhang der Verkündigung der Sendboten zu hören. Wenn sich in der Aussendungsrede etwas von der Botschaft der Sendboten niedergeschlagen hat, dann in solchen Worten wie V.12 und den anderen Gerichtsworten.

Bei Übereinstimmung zwischen zwei Logien in der Struktur und möglicherweise auch im Wortlaut wird man dann zunächst nicht an literarische Abhängigkeit und damit auch nicht an einen redaktionellen Eingriff denken, - viel näher liegt die Annahme, daß die Boten bei ihrer Verkündigung sich gewisser 'Modellworte' bedienten, wir nennen diese im Folgenden 'Verkündigungsstrukturen'. Für die Verkündigungsstruktur (V.12.14) ist typisch, daß die Gerichtsansage in ihrer vollen Schärfe diejenigen trifft, die die Sendboten Jesu und seine Botschaft nicht

1) Über Lk 10,13-15 urteilt BULTMANN, Tradition S.118: "Auf jeden Fall handelt es sich um eine Gemeindebildung; denn die Worte blicken auf die abgeschlossene Wirksamkeit Jesu zurück und setzten den Mißerfolg der christlichen Predigt in Kapernaum voraus." Allerdings erfordert der Wortlaut von Lk 10,10ff gerade nicht den Rückblick auf eine 'abgeschlossene' Wirksamkeit, das Gerichtswort der Boten folgte der Ablehnung unmittelbar. Man wird diese Verse also doch vielleicht einer sehr frühen 'Gemeindebildung' zusprechen können, erst recht, wenn BULTMANN (S.118) annimmt, daß Lk 10,13-15 "aus derselben Situation" wie Lk 10,12 stammt.

anerkennen (Lk 10, 12.14; 11,31f). Das Gericht¹ trifft gerade diejenigen, die sich zum auserwählten Volk zählen, es ist das Gericht in seiner ganzen Härte und Unerbittlichkeit, vergleicht man es mit dem - demgegenüber noch erträglichen - Gericht an den Heiden.

Das bedeutet, daß die Gerichtsworte in V.12 und V.14 traditionsgeschichtlich auf einer Ebene stehen. Da sich für V.12 keine Anzeichen einer sekundären Angleichung an den Kontext ergeben, muß man annehmen, daß V.12 und die Spruchgruppe V.13f.15 in die Aussendungsrede eingefügt wurden, um jeweils an ihrer Stelle der Rede ihre inhaltliche Ausprägung zu geben. Für Lk 10,12 wurde dies bereits gezeigt, für Lk 10,13-15 trifft dies ebenso zu.

Entscheidend für die Interpretation von V.13-15 im Kontext der Aussendungsrede ist, daß J e s u s das Wehe über Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum ausspricht. Damit wird die Aussage von V.11f nicht nur bestätigt, sondern noch besonders betont. Das Urteil der Sendboten über die ungastliche Stadt ist rechtskräftig und wird 'an jenem Tage' vollstreckt werden. Die Vollmacht der Sendboten entspricht der Vollmacht Jesu, dessen Wehe (V.13ff) ebenso unweigerlich das Gericht nach sich zieht. "Die Verkündigung der Jünger hat also dasselbe Gewicht wie die Jesu, denn an der Stellungnahme zu ihr entscheidet sich ebenso das Ergehen im Gericht."²

Ob diese Interpretation die Intention der Aussendungsrede trifft, ist anhand des Logions in Lk 10,16 zu überprüfen. Wer die Sendboten hört und d.h. ihren An-

-
- 1) Zur Frage nach dem Zeitpunkt des Gerichts vgl. die treffende Formulierung von POLAG, Christologie S.83: "Über einen nahe bevorstehenden Termin dieses Gerichtes ist nichts gesagt; denn der eigentliche entscheidende Termin ist bereits vorbei: die Möglichkeit der Anerkennung der Sendung Jesu als einer Sendung Gottes. Der Vorwurf enthält einen Hinweis auf die abgelaufene Zeit der Entscheidung (καλα)."
- 2) LÜHRMANN, Logienquelle S.68.

(An-)spruch anerkennt und sie aufnimmt¹, der hört Jesus, die Boten handeln also an Jesu Statt.² "Ihre Vollmacht ist ihnen allein durch Jesus vermittelt."³ Damit korrespondiert der Abschluß der Aussendungsrede mit dem Anfang: ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς. Auch die Wiedergabe dieser Aussendung in der Form der Rede Jesu an die Boten ist ein Beweis dafür, daß die Boten sich allein auf die Vollmacht und Autorität Jesu berufen, die aber nicht in Jesus selbst gründet, sondern zurückgeht auf den, der ihn gesandt hat. Das Logion (V.16) ist "ein Wort, das die den Jüngern gegebene Segensmacht und die ihnen zustehende Strafgewalt auf ihren Grund zurückleitete. Sie haben beides, weil in ihnen Jesus und in Jesus Gott angenommen oder abgewiesen wird"⁴.

Das Gerichtslogion V.12 und die Weherufe V.13-15, die in einer unvergleichlichen Souveränität das Gericht ankündigen, erhalten von V.16 aus ihre Begründung⁵: wer die Sendboten zurückweist, lehnt Jesus ab und dies ist gleichbedeutend mit der Ablehnung Gottes. Das Legitimationslogion formuliert in wenigen Worten einen im Blick auf die Sendboten wesentlichen Gesichtspunkt der Aussendung, wobei die letzte Verszeile dieses Logion zu einem Warnspruch⁶ formt, der das Urteil der vorangegangenen Gerichtssprüche erklärt und zugleich der Aussendungsrede einen bezeichnenden Abschluß gibt.

In der Analyse der Aussendungsrede sind nun noch die Verse Lk 10,2-4 nachzutragen: Das Erntelogion V.2 birgt

1) POLAG, Christologie S.66.

3) HOFFMANN, Logienquelle S.287; vgl. auch HENGEL, Nachfolge S.98; HAHN, Nachfolge Jesu S.31.

2) "Lukas erweitert dadurch (sc. die Aussendung) nicht die gegenwärtige Manifestation des Reiches Gottes über Wort und Taten Jesu hinaus, sondern er drückt eher eine Identifikation der Nachfolger Jesu mit dessen eigener Person aus." (ELLIS, Eschatologie im Lukasevangelium S.395).

4) SCHLATTER, Lukas S.278.

5) Ähnlich POLAG, Christologie S.19.

6) Vgl. POLAG, Christologie S.66.

ein Problem, das immer noch nicht endgültig gelöst zu sein scheint. Da dieses Logion die Aussendungsrede einleitet und deswegen für die Gesamtinterpretation von Bedeutung ist, ist das Problem kurz aufzuzeigen. Welche Bedeutung kommt dem Terminus $\theta\epsilon\rho\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ zu? Daß der Begriff 'Ernte' übertragen, im nichteigentlichen Sinne gebraucht ist, ist keine Frage, aber: ist dieses Bild von der Ernte übertragen gebraucht im Sinne von "Einbringen eines Ertrages"¹ oder als "Bild und Gleichniswort vom eschatologischen Entscheidungshandeln Gottes"². Mit Nachdruck hat sich HOFFMANN für die letztgenannte Möglichkeit entschieden: "Daß die Ernte das kommende Endgeschehen meint, ist aufgrund der alttestamentlichen und apokalyptischen Tradition des Bildes die nächstliegende Deutung" und er bemängelt, daß diese Interpretation "nicht immer und vor allem nicht konsequent genug"³ berücksichtigt wird. Mit dem Hinweis auf Belege im Alten Testament (Joel 4,1ff; Jes 27,12) und in den Schriften der Apokalyptik (4 Esra 4,28ff; 9,17.31; syrApk-Bar 70,2)⁴ ist freilich der Nachweis für die Richtigkeit dieses Verständnisses nicht erbracht. "Der Tatbestand, daß 'Ernte' in der apok Literatur selbständigen Metaphercharakter zeigt, darf nicht ohne weiteres in die Jesusüberlieferung eingetragen werden."⁵ "'Ernte' ist Metapher für das endzeitliche Handeln Gottes in Verbindung mit den Motiven der Gewißheit des Eintreffens und der Ertrags-sichtung und Abrechnung; beide Gesichtspunkte kommen im vorliegenden Spruch nicht in Frage."⁶ Deshalb ist POLAG der Meinung: "Es kann sich bei $\theta\epsilon\rho\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ hier nicht um eine Metapher für das esch(atologische) Gericht handeln; es kann darum auch nicht auf eine apok(alyptisch) geprägte

1) HAUCK, ThW 3 S.132.

2) HAUCK, ThW 3 S.133.

3) HOFFMANN, Logienquelle S.271.

4) Zu den rabbinischen Parallelen vgl. BILLERBECK I S.672.

5) POLAG, Christologie S.24* Anm.265.

6) POLAG, Christologie S.24* Anm.265.

Naherwartung geschlossen werden."¹

In der Tat v e r l a n g e n weder das Verständnis des Logions noch die Bedeutung von $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ eine Interpretation im Sinne der eschatologischen Vollendung.² Mit Recht stellt demgegenüber POLAG fest: "Das Bild eignet sich sehr gut, die Diskrepanz zwischen einer drängend anfallenden Aufgabe und einer geringen Zahl von arbeitenden Kräften zum Ausdruck zu bringen."³

Eine Beobachtung spricht nun aber eindeutig gegen die Interpretation im Sinne der eschatologischen Vollendung. BORNKAMM macht darauf aufmerksam, daß "das eschatologische Bild der Ernte... immer an das Völkergericht (Jes.24,13; Joel 4,10ff; Apok.14,15f)" denkt und daß dieser Spruch deswegen "bereits die Heidenmission voraussetzte"⁴. Aber gerade dies ist m.E. äußerst unwahrscheinlich. Die in Lk 10, 2-16 geschilderte Aussendung der Sendboten nennt kein Reiseziel und gerade deswegen kann kein Zweifel bestehen: "es geht um Israel, um ihre Welt. Das ist eine selbstverständliche und darum noch nicht eigens ausgesprochene Voraussetzung"⁵. Eine Ausweitung des Missionsbereichs ist für Lk 10,2-16 noch nicht im Blick und in der matthäischen Komposition der Aussendungsrede wird das Logion nicht anders verstanden.⁶ Andernfalls ist man zu der Auskunft genötigt: "Matth. wendet den Spruch... allerdings mit Betonung nicht auf die Heidenmission an und grenzt den Missionsauftrag der Jünger auf Israel ein (10,5f)."⁷

1) POLAG, Christologie S.66.

2) Um diese Frage endgültig zu klären, wäre eine eingehende Untersuchung des Wortfeldes $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma/\theta\epsilon\rho\acute{\epsilon}\zeta\epsilon\iota\nu$ mit den dazugehörenden Motiven notwendig.

3) POLAG, Christologie S. 67.

4) BORNKAMM, Enderwartung S.16.

5) HOFFMANN, Logienquelle S.274.

6) Denkbar wäre allenfalls, daß die 'eigentliche' Bedeutung der Vokabel 'Ernte' den Anbruch der eschatologischen Vollendung kennzeichnet (vgl. auch Mk 4,29; Joh 4,35), daß aber in Lk 10,2 diese eschatologische Bedeutung ganz in den Hintergrund gedrängt ist zugunsten des nichteschatologischen Bildes von der drängenden Aufgabe der Verkündigung. Lk 10,2 wäre dann ein relativ spät entstandenes Logion. Man wird aber auch bei überwiegend eschatologischem Gebrauch des Bildes Bedeutungsvarianten nicht ausschließen dürfen.

7) BORNKAMM, Enderwartung S.16; vgl. auch LÜHRMANN, Logienquelle S.60, der sich BORNKAMM anschließt.

HENGEL votiert ebenfalls für ein 'nichteschatologisches' Verständnis, wenn er das Logion in dem Sinne interpretiert, "daß die Jünger aufgefordert werden, Gott zu bitten, damit er noch mehr Hörer der Botschaft Jesu willig mache, seinem konkreten Ruf in die Nachfolge zu gehorchen, damit sie auf diese Weise in den Dienst der Ankündigung der nahen Gottesherrschaft gestellt werden könnten"¹. HENGELs Interpretation des Erntelogions ist allerdings zu stark vom Kontext (Lk 9,57-62) her verstanden. Man wird in Anlehnung an POLAG besser formulieren: Angesichts der "drängend anfallenden Aufgabe"², der Erweckung Israels, ist die Anzahl der Sendboten viel zu klein. Um einen reichen Ertrag zu sichern, sollen sie Gott um eine größere³ Zahl von Sendboten bitten.

Das Erntelogion ist inhaltlich weder mit dem folgenden V.3 noch mit den daran anschließenden Logien verknüpft. In seiner Aussage ist es - gemessen an allen anderen Logien - recht allgemein und abstrakt und deswegen wohl eine geeignete Einleitung des ganzen Komplexes.

Das Sendungslogion V.3 seinerseits geht in seinem Inhalt weit über das hinaus, was sich durch V.5-16 nahelegen würde, d.h. der geschlossene Komplex von V.5-16 bewahrheitet nicht die Aussage des Sendungslogions. Eine solch bedrohliche Situation, daß die Boten wie Schafe unter Wölfen leben und somit ständiger Anfeindung ausge-

1) HENGEL, Nachfolge S.83. Er meint aufgrund der Verwendung des Bildes für die Mission auf die Echtheit dieses Logions schließen zu können. - Undeutlich bleibt wie HENGEL die Einfügung des Zitates von HAHN: "Für Jesus aber ist jetzt schon Erntezeit, weil die Gottesherrschaft im Anbrechen ist" (HAHN, Mission S.32) verstanden wissen will, da nach Meinung HAHNs "Ernte und Erntearbeit..im NT stehende Bilder" sind und "sich auf die eschatologische Vollendung, und zwar im Unterschied zum missionarischen Dienst" beziehen (HAHN, Mission S.32 Anm3).

2) POLAG, Christologie S.67.

3) Die Bitte um den Herrn der Ernte kann nur als Bitte um 'Verstärkung' der Zahl der Sendboten gemeint sein und nicht, daß diejenigen, "die gesandt werden sollen, nun (V.2) um ihre eigene Sendung bitten müssen" (SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6, S.143 Anm.24).

(ausge-)setzt sind und in Lebensgefahr schweben, ist innerhalb der 'Instruktionen' (V.5-12) nicht vorgesehen. Der Schluß ist unumgänglich, daß das Sendungslogion Überlieferungsgeschichtlich anders einzuordnen ist als die 'Instruktionen'. Die Erwägung POLAGs, daß das Sendungslogion "ursprünglich einen anderen Charakter gehabt zu haben (scheint)", ist nicht von der Hand zu weisen, "denn aus dem Bild ergibt sich keinerlei Botenauftrag, sondern nur die Absicht zu überleben"¹.

Kennzeichnet die obige Analyse von Lk 10,1 den Sachverhalt richtig und beginnt die Aussendungsrede ursprünglich mit V.2, so mußte bei der Komposition der Aussendungsrede die eigentliche Aussendungsformel zu Beginn der Rede plazierte werden.² Daß das Sendungslogion als Missionsbefehl des Auferstandenen zu interpretieren ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen³, in jedem Fall spricht aus diesem Logion "das wehrlose Preisgegebensein",⁴ das wohl kaum theoretisch proklamiert wird, sondern auf die Leidenserfahrungen der Boten Jesu bei ihrer Verkündigungstätigkeit zurückgehen dürfte. Das bedeutet: das Bild von den Schafen unter den Wölfen gibt Zeugnis von den Erfahrungen der Sendboten. Dieses Bild war in dem Traditionsbereich der Sendboten geläufig und wurde bei der Komposition der Aussendungsrede mit der Sendungsformel verbunden, um so den Anfang der Rede zu gestalten. Falls diese Erwägungen zutreffen, liegt in dem Sendungslogion dennoch kein eindeutiges Indiz vor, um die Kompo-

1) POLAG, Christologie S.93.

2) Die Erwägung SCHÜRMANNs, Mt 10,5b-6, S.143 Anm.24, "ob in einem früheren Stadium die Rede nicht mit dem ὑπόταξε Lk 10,3 eröffnet worden ist", ist durchaus berechtigt. "Lk 10,2 kommt eigenartig 'dazwischen', indem nämlich im jetzigen Zusammenhang die Aufeinanderfolge von Sendungsbericht (V.1) und Sendung (V.3) zerissen ist und diejenigen, die gesandt werden sollen, nun (V.2) um ihre eigene Sendung bitten müssen...Außerdem hat V.2 den Charakter eines Einzellogions, während 10,1.3-7 ein zusammenhängender Rededuktus vorliegt." Überträgt man diese richtig beobachteten inhaltlichen Spannungen in traditions-geschichtliche Kategorien, so erklären sie sich als Spuren des Traditionsprozesses, die bei der Niederschrift fixiert wurden.

3) BULTMANN, Tradition S.170.

4) BORNKAMM, ThW 4 S.312.

(Kompo-)sition der Aussendungsrede zeitlich zu fixieren. Denn die Wahrheit des Sendungslogions V.3 können die Sendboten noch zu Jesu Lebzeiten und nach Ostern erfahren haben.

Die Anweisungen über die Ausstattung (V.4a) - oder besser - über die mangelnde Ausstattung der Sendboten gehen weit über das auch für die damalige Zeit zumutbare Maß hinaus.¹ Schon in der synoptischen Aussendungstradition begegnen die ersten Versuche, die Radikalität der Anweisungen abzuschwächen und diese Versuche setzen sich bis heute in den Exegesen des Textes fort.² Die Diskussion über diesen schwierigen Vers soll in wenigen Punkten zusammengefaßt werden:

1) Das Gebot, auf das für die Wanderschaft Allernotwendigste zu verzichten, ist so sonderbar, daß es schlechterdings unmöglich ist, hierin "in Form eines historischen Berichtes abgefaßte Weisungen für christliche Missionare zur Zeit des Lukas"³ zu sehen.

2) Eine Entscheidung zwischen folgenden beiden Möglichkeiten ist nicht zu umgehen: entweder die Anweisungen waren zumindest ursprünglich wörtlich gemeint und auch so befolgt worden oder es handelt sich um ein Bildwort, "das mit den pointierten Forderungen auf wesentliche Merkmale des Botenberufs aufmerksam machen will: Der Bote soll sich seiner Aufgabe vorbehaltlos ohne Sicherungen und Vorkehrungen ausliefern"⁴.

3) Unabhängig von dieser Entscheidung ist die praktische Folgerung: "Jesus verlangt offenbar, daß seine Jünger von der Gastfreundschaft derer leben, zu denen sie gerade kommen und in deren Ort sie predigen."⁵

4) So sehr auch die Radikalität der Aussage in V.4 dazu verführen mag, die Anweisungen im bildhaften Sinn zu verstehen, - die ganze Intention der Aussendungsrede richtet sich gegen eine bildhafte Interpretation; es stimmt be-

-
- 1) Das rabbinische Vergleichsmaterial bei BILLERBECK, Kommentar I S.566-568; KRAUSS, Die Instruktion S.96-102
 - 2) Einige charakteristische Erklärungsversuche der Kommentare stellt HOFFMANN, Logienquelle S.276 zusammen.
 - 3) DEGENHARDT, Lukas S.65.
 - 4) HOFFMANN, Logienquelle S.278.
 - 5) KRAUSS, Die Instruktion S.97; ähnlich HAHN, Mission S.35.

(be-)denklich, daß der Ansatzpunkt dieser Interpretation sich lediglich auf die Radikalität der Botenanweisung be-ruht.¹ Man wird zunächst versuchen müssen, die Instruk-tion in V.4, so wie die folgenden Instruktionen (V.5ff), wörtlich zu verstehen.

Wenn SCHÜRMANN die Aussendung als ein prophetisches Zeichen verstehen will², so scheint mir diese Erklärung ebenfalls und mit demselben Recht für die Anweisungen über die Ausrüstung der Boten zuzutreffen.³ Im Grunde ist ja nicht nur die Boteninstruktion in V.4 eine unerhörte Zumutung, sondern in demselben Maß die ganze Aussendungs-rede, sofern man den Anspruch Jesu und den der Sendboten in ihrem zeitgenössischen, historischen Rahmen zu ver-stehen sucht. Handelt es sich in der Aussendung der Boten durch Jesus "um eine 'messianische Demonstration'"⁴, dann verlieren die Anweisungen in V.4 insofern etwas von ihrer Radikalität, als sie in einem sinnvollen Rahmen gesehen werden können. Wenn die Boten ohne das Notwendigste, näm-lich Geld, Proviant sack und Sandalen auf die Wanderschaft geschickt werden, so kann dies nur analog zu propheti-schen Gleichnishandlungen des Alten Testaments verstanden werden. Die Gleichnishandlung wird nicht ausdrücklich ge-deutet, aber mit Sicherheit ist das ungewöhnliche Auf-treten der Boten ein Hinweis auf ihre ungewöhnliche Bot-schaft.

5) Aufgrund der Radikalität der Aussage steht die Aus-rüstungsanweisung in V.4 überlieferungsgeschichtlich auf

-
- 1) Interessant ist in diesem Zusammenhang die Warnung der Mischna (Megilla IV,8) vor Vorbetern, die u.a. nur barfuß vortreten wollen. LERLE, Liturgische Reformen S.33 führt dazu aus: "Bei der Identifizierung der Wan-derprediger ohne Sandalen wird man wohl vor allem an Matth X,10 denken können. Barfuß, ohne Reisetasche und Wanderstock von einer Synagoge zur anderen ziehend, kann man sich judenchristliche Prediger vorstellen. Die Mischna empfiehlt, diese Leute auf die Probe zu stellen."
 - 2) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.505, äußert dies zu Lk 9, 1-6 als Vermutung und verweist auf den noch ausstehen- den 2.Band seines Kommentars.
 - 3) LOHMEYER, Markus S.114 Anm.2 nähert sich dieser Er-klärung durch den Hinweis auf Jes 20,2-4.
 - 4) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.505.

der g~~e~~llichen Stufe wie die Instruktionen in V.5-11ff¹, zumal sich inhaltliche Berührungspunkte ergeben: nach Aussage von V.8 sollen die Boten die G~~e~~stfreundschaft und Bewirtung annehmen, auf die sie nach V.4 angewiesen sind; das Verbot des Grüßens unterwegs (V.4b) gewinnt seine Bedeutung in Verbindung mit dem Friedenswunsch, den die Boten zuallererst einem Haus zuzusprechen haben.²

In Lk 10,2-16 liegt der Text der Aussendungsrede vor, den Lukas - abgesehen von stilistischen und anderen in diesem Zusammenhang unwichtigen Veränderungen - der Logienquelle entnommen hat. Als Kern der Rede erweist sich V.5-11, die Instruktionen der Sendboten. Diese Instruktionen können sinnvoll nur erklärt werden, wenn sie auch 'praktiziert' wurden, d.h., wenn sie in der Verkündigungstätigkeit der Sendboten Anwendung fanden. Diesem formal abgerundeten Komplex der Instruktionen schließt sich nach vorne eine Art Ausführungsbestimmung (V.4) an, die Überlieferungsgeschichtlich auf derselben Stufe wie die Instruktionen stehen dürfte; an die Instruktionen (V.5-11) ist angeschlossen ein Logion, das die eschatologische Bedeutung der Botensendung unterstreicht. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine weitere Spruchgruppe (V.12 bis 15) und der die Rede abschließende und zugleich zusammenfassende Spruch (V.16) angefügt. Demgegenüber steht am Anfang der Rede ein in seiner Aussage relativ allgemein gefaßtes Logion, dem inhaltlich wie syntaktisch unverbunden ein Spruch folgt, der mit der Sendungsformel einsetzt.

-
- 1) Diese Beziehung zwischen Grußverbot unterwegs und Friedensgruß als erstem Zuspruch im betretenen Haus ist nur in dieser Aussendungsrede erhalten. Matthäus hat das 'unverständliche' Grußverbot für unterwegs ganz ausgelassen, dafür begrüßen (dieselbe Vokabel!) die Jünger das Haus (Mt 10,12), das sich nach ihren Erkundigungen als würdig erwiesen hat (V.11). Da in V.13 die Möglichkeit der Unwürdigkeit des Hauses (entsprechend der Vorlage) nicht ausgeschlossen ist, stößt sich dieser V.13 mit der matthäischen Einfügung in V.11. Matthäus scheint demnach den Erkundungsbemühungen der Jünger nicht allzuviel zuzutrauen.
 - 2) JEREMIAS, Theologie S.222 bezeichnet Lk 10,4-11 zu Recht als 'Ur-instruktion'. Allerdings ist die Intention von Lk 10,4 kaum getroffen, wenn dieser Vers verbieten soll, "durch Anschluß an Karawanen Schutz zu suchen" (S.226).

Entscheidend ist, daß die Aussendungsrede, die sich aus Sprüchen verschiedener Art und Herkunft zusammensetzt, als eine einheitliche Komposition verstanden sein will und als solche konzipiert ist.¹ Denn die Analyse der Rede hat ergeben, daß keines der Logien inhaltlich 'überschießt' und sich dadurch mit Sicherheit als sekundäre Einfügung erweisen würde. Vielmehr ist deutlich geworden, daß ein zusammenhängender Gedankengang diese Rede geformt hat. In dieser Rede fehlt jeglicher 'Zwischentext', es ist keinerlei 'Regiebemerkung' eingeflochten, die die Rede in eine bestimmte Richtung lenken soll, sämtliche Sprüche sind Jesus in den Mund gelegt. Angesichts der Tatsache, daß hier nicht einige Sprüche mehr oder weniger wahllos, sondern durchaus planvoll zusammengestellt sind, kann man mit Recht von einer 'Rede' sprechen, zumal diese Rede durch die Worte ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτοὺς eingeleitet ist und V.2 und V.16 sich aufgrund ihrer inhaltlichen Aussage als Einleitung und Schluß dieser Rede zu erkennen geben, auch wenn sie nicht ausdrücklich als solche gekennzeichnet sind.

Zu den besonderen Kennzeichen der Rede Lk 10,2-16 gehört, daß sie weder an einen Ort noch an eine bestimmte Zeit gebunden ist. Angaben über Ort und Zeitpunkt der Rede lassen sich lediglich aus der Verbindung mit der Person Jesu erschließen. Aber nicht einmal Jesus ist namentlich erwähnt, die Einleitungswendung der Rede lautet nur: ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτοὺς.² Das Fehlen jeder ausdrücklichen chronologischen und topographischen Fixie-

1) Vgl. BULTMANN, Tradition S.351: "Auch die Missions-Instruktionen haben früh oder ursprünglich eine zusammenhängende Gruppe gebildet..". Vgl. auch POLAG, Christologie S.19.

2) Der Name 'Jesus' ist nicht aus redaktionellen Gründen (etwa bei der Verbindung mit Lk 10,1) ausgefallen, dies zeigen die Einleitungen in Lk 11,2; 17,22 und 7,22. Die Tatsache, daß der Name 'Jesus' nicht nur in den Einleitungswendungen, sondern auch durchgängig in den untersuchten Redekomplexen fehlt, ist im Grunde genau so erstaunlich wie das vielbeachtete Fehlen der Leidens- und Auferstehungstradition. Möglicherweise bestehen hier Zusammenhänge.

(Fixierung der Aussendungsrede kann als ein weiterer Beleg dafür gewertet werden, daß die Rede von Anfang an gar nicht an der Schilderung einer einmaligen Aussendung der Boten durch Jesus interessiert war. Der Vergleich mit dem Einleitungsvers (Lk 10,1) verdeutlicht dies: er ist gedrängt gefüllt mit 'historischen' (besser: historisierenden) Angaben und Einzelheiten, aufgrund derer die Spruchsammlung Lk 10,2-16 mit dem einmaligen Vorgang der Aussendung durch Jesus in Verbindung gebracht wurde. Der Rahmen der zum Thema 'Aussendung und Verkündigungstätigkeit der Boten' zusammengestellten Spruchsammlung ist aber von Anfang an weiter gespannt: sie orientiert sich wohl an der zurückliegenden Aussendung durch Jesus, sie erhält aber ihre Bedeutung aus der gegenwärtigen Verkündigungstätigkeit, die auf das Zeugnis Jesu in diesen Sprüchen angewiesen ist. Schon zu Lebzeiten Jesu und erst recht nach seinem Tod waren die Boten mit der Ankündigung der Basileia und der Entscheidung, vor die sie damit ihre Hörer stellten, auf Legitimation angewiesen. Form und Inhalt der Rede erweisen die Beauftragung durch Jesus und die eschatologische Qualifikation der Botschaft. Da die Aussendungsrede keine authentische Rede Jesu ist, sondern aus verschiedenen Sprüchen und Spruchgruppen nachträglich konzipiert wurde, muß diese Rede bestimmten Formgesetzen genügen: sie hat einen Anfang und ein Ende und formuliert einen geschlossenen Gedankengang.

Eine wichtige, grundsätzliche Frage darf hier nicht übergangen werden: Warum sind die Sprüche zur Aussendung in Form einer Rede konzipiert und tradiert worden? Wo- durch ist "die Tendenz zur nachträglichen Komposition von Reden Jesu"¹ veranlaßt?

Eine erste mögliche Antwort ist: die Reden der Logienquelle sind auf die Verkündigung Jesu zurückzuführen. Jesus hätte demnach nicht nur "in Gleichnissen und kunst-

1) TÖDT, Menschensohn S.226.

(kunst-)voll geformten Sprüchen gelehrt"¹, für seine Verkündigungsweise wäre vielmehr auch die 'Rede', also ein zusammenhängendes, "von einem bestimmten Thema beherrscht(es) und systematisch gegliedert(es)"² Ganzes typisch. Gegenüber allzu sicheren Aussagen über die 'Lehrtätigkeit' Jesu, wie z.B.: "Die Form, in der Jesus 'lehrt', ist die Form des jüdischen Lehrers der Zeit"³, oder: "Er trug in den Synagogen vor dem Kreis seiner Schüler und anderen, die seinen Vorträgen zuhörten, seine Lehre im Anschluß an Stellen aus der Schrift vor"⁴ - bescheidet sich HENGEL mit Recht auf die Auskunft: "Auch über die Form, in der Jesus selbst der Lehrer seiner Jünger war, wissen wir nicht allzuviel."⁵

Es braucht an dieser Stelle nicht ausgeführt zu werden und ist zudem allgemein anerkannt, daß Jesu Verkündigung und Anspruch mit dem Titel 'Rabbi' nicht ausreichend gekennzeichnet ist⁶, "darum war auch sein 'Schülerkreis' trotz aller Analogien gewiss etwas anderes als ein rabbinischer Schülerkreis, und darum wird auch die Traditionsbildung nicht der Lehr- und Lerntechnik der palästinischen Lehrhäuser entsprochen haben!"⁷.

- 1) HENGEL, Nachfolge S.48. Ähnlich STÄHLIN, Gleichnishandlungen S.9f: "Denn so sicher wie dies, daß Jesus gelebt hat, ist auch das andere, daß er, um nur zwei Dinge zu nennen, in ganz kurzen Sprüchen geredet und daß er Gleichnisse erzählt hat."
- 2) BULTMANN, Tradition S.348.
- 3) RENGSTORF, ThW 2 S.142,6, vgl. auch S.155,33ff; RIESENFELD, Tradition und Redaktion S.162.
- 4) LOHSE, ThW 6 S.965; Ähnlich auch SCHRAGE, ThW 7 S.830ff
- 5) HENGEL, Nachfolge S.89. In diesem 10.Kapitel 'Jesus als der Lehrer seiner Jünger und die Anfänge der synoptischen Überlieferung' weist er der Aussendungs-tradition eine Schlüsselposition zu, besonders was die Ableitung des 'Apostel'-Amtes angeht. Seine Bemerkung, "daß in der Aussendungstradition der Evangelien die 'Jesusüberlieferung' und die 'Gemeindebildung' in nahezu untrennbarer Weise ineinandergeflossen sind" (S.92), trifft insbesondere für die Logienquelle zu und be-rührt sich mit unseren Beobachtungen, vgl. S.78f.213.
- 6) Vgl. nur HENGEL, Nachfolge S.46.
- 7) SCHÜRMANN, Die vorösterlichen Anfänge S.53.

Damit stellt sich aber erneut die 'banale' Frage, wie die Jünger den umfangreichen Stoff 'bewältigen' konnten; sie erklärt sich am einfachsten und naheliegendsten durch den Hinweis auf die "ständige(n) Lebensgemeinschaft mit dem Meister, vornehmlich im immer neuen Mithören seiner Predigt gegenüber dem Volk"¹. Die Reden der Logienquelle erklären sich also nicht durch die rabbinische Lern- und Lehrtechnik², zumal die Reden der Logienquelle in dem zeitgenössischen Material keine echte Parallele finden.³

SCHÜRMANN hat überzeugend nachgewiesen, daß bereits die vorösterliche Verkündigungssituation als ein Sitz im Leben für die Logientradition anzunehmen ist, wobei die Aussendungstradition eine entscheidende Stütze seiner These ist, "hier ist vorösterliche Jüngersendung zur Verkündigung glaubwürdig bezeugt"⁴.

Die Analyse der Aussendungsrede hat gezeigt, daß - entsprechend der Historizität der Botenaussendung durch Jesus - auch ein Großteil der Sprüche bereits in der Zeit vor Ostern in Geltung gewesen sein muß. Dabei steht nicht die Frage im Vordergrund, ob die jeweiligen Sprüche vorösterlichen oder nachösterlichen Ursprungs sind⁵, - hier interessiert, ob wir mit Hilfe der Aussendungsrede eine

-
- 1) HENGEL, Nachfolge S.90. Die Ausführungen von SCHLATTER, Geschichte des Christus S.320, haben nichts von ihrer Aktualität verloren: "Wie rüstete er die Jünger für ihren Dienst? Das Mittel, durch das er sie zu ihrem Werk befähigte, bestand einzig im offenen und dauernden Verkehr, den er ihnen gewährte. Von einer technischen Vorbereitung für ihre Arbeit wissen die Berichte nichts, parallel damit, daß Jesus keine Technik der Bekehrung kannte. Daher hören wir nichts von Unterrichtsstunden, von Sätzen, die er sie memorieren ließ, von religiösen Handlungen, die er mit ihnen einübte, und ähnliches." Vgl. SCHÜRMANN, Die vorösterlichen Anfänge S.54 (Lit.).
 - 2) Vgl. dazu GERHARDSSON, Memory S.123-170. Zur Auseinandersetzung mit den Thesen GERHARDSSONS kann auf GÜTTGEMANNS, Offene Fragen S.150-153 verwiesen werden.
 - 3) Zum Mischnatraktat Pirke Abot, zu dem sich gewisse Verbindungslinien ziehen lassen vgl. MAASS, Formgeschichte.
 - 4) SCHÜRMANN, Die vorösterlichen Anfänge S.58. HENGEL schließt sich dieser These vorsichtig und mit Vorbehalt an: "Es ist jedoch grundsätzlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß aufgrund der Aussendung, die Logienbildung in nuce schon im Jüngerkreis Jesu begann, auch wenn Jesus selbst keine unmittelbaren didaktischen Absichten in dieser Hinsicht nachzuweisen sind"(S.91 Anm.165).
 - 5) Vgl. dazu unten S.78f.213.

Spur erreichen, die Aufschluß gibt über die Art der Logienüberlieferung im Bereich der Boten und Jünger Jesu. Das Problem läßt sich zuspitzen auf die Frage: Ist die Form der Rede in Lk 10,2-16 das Produkt eines Redaktors (bzw. einer Redaktion) oder lassen sich in der Form der Rede Elemente einer ersten Traditionsbildung erkennen?

Auch LÜHRMANN geht es wesentlich "um die Frage, ob sich innerhalb des für Q zu erschließenden Materials eine Absicht erkennen läßt, unter der die hier gesammelte Überlieferung zusammengestellt worden ist. In diesem Fall möchte ich (sc. LÜHRMANN) von 'Redaktion' sprechen im Gegensatz zu einer nur bestimmten Überlieferungsgesetzen folgenden 'Sammlung'."¹ Es ist also zunächst zu fragen, ob die von BULTMANN skizzierte 'Gruppenbildung' im Bereich der schriftlichen Tradition auf die Aussendungsrede anwendbar ist: "In den schriftlichen Sammlungen sind die Prinzipien der Bildung größerer Einheiten zunächst keine andere, als sie es schon in der mündlichen Tradition waren, d.h. es kommt nur zu einer recht primitiven Aneinanderreihung einzelner kleiner Einheiten, wobei stoffliche Verwandtschaft oder äußere Ähnlichkeit (Stichwortdisposition) leitend ist und mitunter auch nur der Zufall waltet. Auf diese Weise kann es wohl zu verhältnismäßig umfangreichen 'Reden', d.h. Sammlungen von Einzelstücken kommen, und in solchen kann auch wohl ein gewisser Gedankengang leitend sein. Aber es konnte nicht zu organischen Kompositionen, zu einheitlichen Reden, kommen, die von einem bestimmten Thema beherrscht und systematisch gegliedert sind, wenn nicht die Eigenart des alten Traditionsgutes völlig verändert werden sollte!"²

Werden diese "aufgezeigten Prinzipien der Sammlung"³ der Aussendungsrede gerecht oder nicht?

Nach den bisherigen Beobachtungen zur Aussendungsrede

1) LÜHRMANN, Logienquelle S.19; LÜHRMANN beruft sich dabei auf BULTMANN, Tradition S.348-355 (Logienquelle S.6)

2) BULTMANN, Tradition S.348.

3) LÜHRMANN, Logienquelle S.15.

wird man die Frage kaum mit einem uneingeschränkten Ja beantworten können. Die Aussendungsrede ist a u c h eine "Sammlung(en) von Einzelstücken" und es ist in ihr auch ein "gewisser Gedankengang leitend", zugleich muß man aber die Aussendungsrede - wenn auch mit gewissen Einschränkungen - als eine "organische(n) Komposition(en)", als eine "einheitliche(n) Rede(n)" bezeichnen, "die von einem bestimmten Thema beherrscht und systematisch gegliedert" ist, wobei "die Eigenart des alten Traditionsgutes" keineswegs "völlig verändert"¹ wurde.

Offensichtlich nimmt die Aussendungsrede eine eigenartige 'Zwischenstellung' ein. Sie reicht über eine "primitive(n) Aneinanderreihung einzelner kleiner Einheiten"² hinaus, ist andererseits aber auch nicht eine durchkomponierte Redeeinheit, die deutlich die Hand eines Redaktors erkennen läßt. Die Alternative 'Redaktion' - 'Sammlung' führt hier - wenn ich recht sehe - nicht weiter. Nach welchen Überlieferungsgesetzen ist die Aussendungsrede dann zu beurteilen?

Die Ausgangsfrage muß erneut aufgeriffen werden: Warum ist die Aussendung der Boten in Form einer Rede überliefert oder: welcher Sitz im Leben macht die Redeform erforderlich? Die Aussendungsrede in der Form von planvoll aneinandergereihten Sprüchen weist selbst auf den Sitz im Leben: die Verkündigungstätigkeit der Sendboten. Diese kann keinesfalls im Sinne einer nachösterlichen Konstruktion verstanden werden.³ Von hieraus erklärt sich die Geschlossenheit der Rede trotz der ursprünglich selbständigen Sprucheinheiten. Im Blick auf die Verkündigungstätigkeit ist deutlich, warum die Aussendungsrede als Rede Jesu konzipiert ist und als solche keinerlei redaktionelle Einschübe oder Zwischenbemerkungen ^{gestattet} und warum das gesamte Spruchmaterial in Themenkreise geordnet ist. Deshalb die

1) BULTMANN, Tradition S.48.

2) BULTMANN, Tradition S.48.

3) Vgl. MANSON, Saying S.73: "The mission of the disciples is one of the best-attested facts in the life of Jesus." - HAHN, Mission S.32.

merkwürdige Zwischenstellung der Aussendungsrede zwischen 'Sammlung' und 'Redaktion': Die Sprüche der Aussendungsrede fügten sich nicht den allgemeinen Gesetzen der mündlichen Tradition¹, noch ließen sie eine vereinheitlichte Redaktion erkennen - der Auftrag an die Boten zur Verkündigung schuf eine eigene Form, nämlich die 'Rede der Logienquelle in ihrer spezifischen Eigenart'.² Man könnte sie als eine Art Materialsammlung für die Verkündigungstätigkeit der Boten³ bezeichnen, unter diesem Gesichtspunkt erhält das Legitimationslogion in Lk 10,16 seinen besonderen Akzent.

1) Vgl. das Zitat von BULTMANN, Tradition S.348, oben S.74.

2) DIBELIUS, Überlieferung von Johannes S.5 Anm.1, ordnet die "sog. Reden Jesu bei den Synoptikern" den Spruchkompositionen zu. "Die Stilform der 'Rede', die zum Zweck der Begründung der weiteren Ausführung eines Themas Gedanken in längerer Reihe entwickelt, die innerlich und äußerlich eng verbunden sind, findet sich, soviel ich sehe, bei den Synoptikern niemals." Diese Definition trifft zwar nicht in allen Punkten die Rede der Logienquelle, d.h. aber nicht, daß die Definition 'Spruchkomposition' deswegen zutreffender wäre. Man wird im Zusammenhang der Logienquelle differenzieren müssen, deshalb die (vorläufige) Gattungsbezeichnung 'Rede der Logienquelle'. Sie ist mehr als eine Spruchkomposition und weniger als eine Rede (etwa im Sinne der obigen Definition von DIBELIUS). - DIBELIUS fährt fort: "Bei der Neigung der Synoptiker, größere Zusammenhänge herzustellen, dürfen wir folgern: wenn Jesus die Form der Rede häufig verwendet hätte, würden die Synoptiker Beispiele dieser Stilform reproduziert oder, wie die App., komponiert haben. Das ist nicht der Fall." Die 'Rede der Logienquelle' wird man in diesem Sinne nicht für die Verkündigung Jesu in Anspruch nehmen dürfen. In Anbetracht der Erfordernisse, die die Aussendung an die Boten stellte, ist die 'Rede der Logienquelle' eine folgerichtige Zusammenfassung der Wortüberlieferung, die die Boten im Zusammensein mit Jesus gehört und erlebt hatten.

3) Etwa in der Richtung, wie DIBELIUS, Überlieferung von Johannes S.7, zur Täuferrede in Lk 7,18ff formuliert: "der Wunsch zu wissen, was der Herr vom Täufer gedacht und was der Christ von ihm und seinem Kreis zu halten habe, fügte die Stücke aneinander." Entsprechendes gilt für die Aussendungsrede.

Die den Boten geläufigen Sprüche und Spruchgruppen wurden zu einer 'Rede' Jesu gefügt, so wurde die Beauftragung zur Verkündigung an Israel¹ allein durch Jesus dokumentiert. Man kann vermuten, daß diese Legitimation verstärkt nach dem Tode Jesu erforderlich wurde. Setzen wir einmal voraus, daß diese Vermutung zutrifft, so kann dies nicht bedeuten, daß die Aussendungsrede (und die anderen Reden der Logienquelle) erst nach Ostern konzipiert wurde², es sei denn, man stellt sich die Bildung der Reden "als eine Art von Puzzle-Methode"³ vor. Vielmehr wurde zu einem bestimmten Zeitpunkt schriftlich fixiert, was längst bekannt und in dieser Form geläufig war.⁴ Die Sprüche Jesu (und was zu diesen gerechnet wurde) waren längst in verschiedenen Reden für die Verkündigung unter den Juden gesammelt. In diesen planvoll gestalteten Reden kamen die Boten der Art der Verkündigung Jesu am nächsten, war das zu einem Themenkomplex gehörende Spruchmaterial zusammengefaßt und leicht zu überblicken, waren die Sprüche einheitlich als Worte Jesu qualifiziert und legitimierten gleichzeitig die Sprecher als Boten Jesu.

-
- 1) Auch wenn die Logienquelle nicht so eindeutig mit der Tradition des deuteronomistischen Geschichtsbildes in Verbindung stehen sollte, wie dies STECK, Israel S.286ff, meint, so unterscheidet er doch mit Recht die 'Erweckung' Israels von der 'Mission' der Heiden (S.216f). Anstelle von 'Verkündigungstätigkeit' wird deshalb in dieser Arbeit auch gelegentlich von 'Erweckung' gesprochen.
 - 2) So z.B. HOFFMANN, Die Offenbarung des Sohnes S.287, der "die Zusammenstellung der Instruktionssprüche" als "sekundäre Bildung(en) der Gemeinde" ansieht, "sie setzen also bereits die nachösterliche Situation voraus".
 - 3) LINDESKOG, Logia-Studien S.132, im Zusammenhang mit der "Technik der Evangelisten".
 - 4) Diese Formulierung berücksichtigt nicht das von GÜTTGE-MANNS, Offene Fragen S.149 gestellte "formgeschichtliche Grundlagenproblem": "Die biblischen Texte sind in ihrem jetzigen Zustand allemal 'literarisch' und nur durch Rekonstruktion mittels historischer Analogieschlüsse (also durch mittelbare Empirie) auf einen 'vorliterarischen' Zustand zu bringen, so daß das sich hier stellende formgeschichtliche Problem unausweichlich ist". - M.E. liegen im Bereich der Logienquelle die Dinge etwas anders. Hier ist der vorliterarische Zustand durch eine unmittelbarere Empirie erreichbar, nämlich durch die in Q selbst berichtete Verkündigungstätigkeit der Boten.

Das bedeutet nun natürlich nicht, daß in allen Reden der Logienquelle nur ipsissima verba Jesu vorliegen oder daß die Reden von Anfang an in der uns erhaltenen Fassung angelegt gewesen wären. Mit einer gewissen Variationsmöglichkeit wird man in jedem Fall zu rechnen haben und dabei etwa auch auf die Neubildung von Logien stoßen.¹ Aber die Beobachtung, daß kein Logion als 'eindeutig sekundär' einzuordnen ist, weist darauf hin, daß die Reden der Logienquelle² nicht nachösterlich überfremdet sind und deswegen schwerlich erst nach Ostern konzipiert wurden, auch gerade dann, wenn sie aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach Ostern s c h r i f t l i c h fixiert wurden.³

Daß sich in Lk 10, 2-16 der vorösterliche und nachösterliche Bereich nicht voneinander abheben, ist also wohl in der Sache selbst begründet.⁴ Die Verkündigung

-
- 1) Vgl. die Ausführungen zur 'Verkündigungsstruktur' S.60f.
 - 2) Diese Verallgemeinerung ist immerhin z.T. gedeckt durch die Analyse verschiedener Redekomplexe in dieser Arbeit.
 - 3) Mit diesen Überlegungen zur Redeform der Logienquelle sind wir zu einem anderen Ergebnis gelangt als LÜHRMANN, der aufgrund vorliegender Sammlungen in Q schließt, "daß Q bereits am (vorläufigen) Ende eines längeren Überlieferungsvorgangs steht und daß dementsprechend das in Q aufgenommene Material nicht einheitlich ist, sondern in der allenthalben in der synoptischen Tradition nachweisbaren Weise die verschiedenen Stufen der Aufnahme der Verkündigung Jesu durch die frühe Gemeinde spiegelt. Gegenüber solcher 'Sammlung' zeichnet sich eine Aufnahme der vorliegenden Überlieferung unter bestimmten redaktionellen Motiven ab. Sie konnte gezeigt werden vor allem unter dem Leitgedanken des Gegensatzes zwischen Jesus und diesem Geschlecht, der damit verbundenen Gerichtsankündigung gegen Israel, aber auch erweitert auf alle, die sich der Verkündigung der Jünger verschließen." (LÜHRMANN, Logienquelle S.84). - Daß Q am "Ende eines längeren Überlieferungsvorgangs" steht, ist nicht zu bezweifeln. Wir versuchten aber zu zeigen, daß die Sprüche der 'Rede der Logienquelle' nicht nach 'Sammlung' und 'Redaktion' unterschieden werden können, da sie aufgrund ihres besonderen Sitzes im Leben nach besonderen Formgesetzen zu beurteilen ist. Der von LÜHRMANN der Redaktion zugeschriebene 'Leitgedanke' gehört wesentlich zur 'Theologie' der Logienquelle, es besteht kein Grund diesen der Verkündigung der Sendboten abzusprechen.
 - 4) BALZ, Methodische Probleme S.167ff, meint, daß der Kern der Aussendungstradition sowohl auf eine vorösterliche Sendung wie auf die nachösterliche... Fortsetzung S.79

der nahen Gottesherrschaft wird vor wie nach Ostern proklamiert¹ und es ist demnach durchaus zu erklären, daß in der Aussendungsrede keine Spuren des Osterglaubens zu finden sind. Dieser Schluß ist möglich aufgrund der Analogie zur Verkündigungstätigkeit der Boten. "Die schon bald nach Ostern, zunächst unter den Juden, einsetzende Missionstätigkeit der Urgemeinde ist 'Transformation' der vorösterlichen Botensendungen Jesu, und zwar ist sie als solche wiederum strukturgleich mit den vorösterlichen Botensendungen. Gehen diese letzteren auf eine unmittelbare Weisung des irdischen Jesus und auf die Sendungsgemeinschaft mit ihm ...zurück, so auch die nachösterliche Mission auf die gegenwärtige Forderung des Auferstandenen und die durch Ostern neugeschaffene Gemeinschaft mit ihm."²

4) Fortsetzung von S.78:...(nachösterliche) Missionspraxis schließen lasse.- Die Bedeutung der Aussendungsstradition für den Sitz im Leben der Logienquelle hatte bereits KÄSEMANN, Apokalyptik S.115, erkannt, der das Fehlen der Passions- und Ostertradition damit erklärt, "daß die missionierende Schar des himmlischen Menschensohnes in den echten oder vermeintlichen Sprüchen ihres irdischen Meisters Anweisung für ihre Nachfolge und Wegzehrung für ihre Sendung empfängt, wie es exemplarisch in Mt 10 oder der ältesten Bearbeitung des Gleichnisgutes geschieht".

1) Vgl. TÖDT, Menschensohn S.227.

2) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.78. Die unter dem Stichwort 'Transformation' durch THÜSING gekennzeichnete Position ist sicher zutreffender als die Zuspitzung auf das Osterereignis, das gleichsam den Bruch zwischen vorösterlicher Sendung und nachösterlicher Mission markiert, wie dies KASTING, Mission S.126 vertritt. KASTING bleibt dabei zu sehr im Bereich negativer bzw. formaler Feststellungen. Das Insistieren auf dem Osterereignis macht die Probleme nicht transparenter. Der damalige Auftrag "und seine Ausführung stellt nicht mehr als einen 'Zwischenfall' dar. Spätestens die Kreuzigung setzte hier einen Schlußpunkt...Ohne Ostern hätte es keine urchristliche Mission gegeben... Der Übergang läßt sich nicht einfach als eine Fortführung, Wiederholung oder Bestätigung vorösterlicher Anfänge darstellen. Die urchristliche Mission ist eine unmittelbare Folge der Osterereignisse und nur eine mittelbare Folge der Wirksamkeit Jesu."

Nach der Analyse des ursprünglichen Bestandes der Aussendungsrede Lk 10,2-16 ist nun nach der Funktion der sekundären Rahmung Lk 9,52-56.57-62 und 10,1 zu fragen. Formal ist festzuhalten, daß in Lk 9,57-62 Spruchgut der Logienquelle vorliegt, während Lk 9,52-56 und 10,1 Erzählungsgut aufweist, das offensichtlich auf ein und dieselbe Redaktion zurückzuführen ist.¹

Die Funktion dieser redaktionellen Rahmung der Aussendungsrede liegt auf der Hand: Die Aussendung der Boten wird in die Zeit der Erdentage Jesu 'zurückgeholt', die Rahmung in 10,1 hat demnach historisierende Funktion.² Die Aussendung wird zu einem datierbaren Ereignis und damit aber auch zu einem einmaligen Geschehen. Die 72 Boten³ sind die Wegbereiter Jesu, wo er hingehen wird, da gehen sie voraus und bereiten ihm den Weg. Lk 10,1 ist in Anlehnung an Lk 7,27 (vgl. Lk 9,52) formuliert und weist damit schon in seinem Wortlaut darauf hin, daß die Boten in Analogie zu dem Täufer gesehen werden.⁴ Johannes der Täufer und die Boten sind Wegbereiter, aber während Johannes an der Schwelle der anbrechenden Heilszeit steht und mit seinem Ruf zur Umkehr angesichts des nahen Gerichts den Weg bereitet, sind die Boten wirkliche Wegbereiter, indem Jesus sie vor sich her sendet und sie die angebrochene Gottesherrschaft verkünden.

1) Vgl. oben S.28ff.

2) Eine Harmonisierung der inhaltlichen Spannung zwischen Lk 10,1 und 10,2-16 geht auf Kosten der traditions-geschichtlichen Transparenz. Vgl. z.B. BOSCH, Heidenmission S.109: "Viel eher muss man gerade wegen des Sachverhaltes, dass die Siebzig zu Israel gesandt sind, in ihrer Aussendung einen Hinweis auf die spätere Heidenmission sehen."

3) Das Problem von Lk 10,1 im Zusammenhang mit Lk 10,2ff beschreibt MERX, Evangelien S.271f exakt: "Der Schwierigkeit der Zahlendeutung entspricht die Schwierigkeit der Deutung der Rede, die jetzt innerlich widerspruchsvoll, ursprünglich streng judaistisch war und dann in universalistischem Sinne überarbeitet ist."

4) Vgl. auch den Exkurs zu Lk 7,18-35 unten S.297-307.

Ist Lk 9,52 auf dieselbe Redaktion zurückzuführen wie Lk 10,1, so ist dies ebenfalls von Bedeutung für die Interpretation der Aussendungsrede in der frühen Gemeinde.

Die Boten (ἄγγελοι!) bereiten Jesus den Weg, d.h. in diesem Fall konkret, sie suchen ein Quartier in einem Dorf in Samaria (9,52), das ihnen verweigert wird, da sie sich auf dem Weg nach Jerusalem befinden. Den Jüngern Jakobus und Johannes, die an diesem ungastlichen Samariterdorf Vergeltung üben wollen, gibt Jesus einen Verweis, danach ziehen sie in ein anderes Dorf. Aus dieser kurzen Erzählung ergeben sich doch einige aufschlußreiche Tatbestände:

1. In V.54 werden die Jünger Jakobus und Johannes genannt. Beim Vergleich von Lk 9,54 und Lk 12,41, einer Bemerkung des Petrus zwischen zwei eschatologischen Gleichnissen, ergeben sich erstaunliche Parallelen: An beiden Stellen sind die Jünger namentlich aufgeführt (in Lk 9,54 nicht ganz so unvermittelt und unerwartet¹, wie dies in Lk 12,41 der Fall ist), beide Male stellen die Jünger (bzw. ein Jünger) eine Frage an Jesus, in beiden Fällen mit der einleitenden Anrede κύριε. Die beiden Verse unterscheiden sich insofern, als Lk 12,41 deutlich zwischen zwei Traditionsstücke sekundär eingeschoben ist; Lk 9,54 dagegen ist ein Element der Erzählung, das man nicht ohne weiteres als sekundäre Einfügung bezeichnen kann. Die Gemeinsamkeiten sind aber so auffallend, daß sie kaum zufällig sein können. Man wird deswegen in Lk 12,41, ein Vers, der von Q-Stoff eingerahmt ist, wieder eine deutliche Spur dieser sekundären Redaktion der Logienquelle sehen müssen.²

-
- 1) Dabei ist im Blick zu behalten, daß in der Aussendungsrede die Vokabel μαθητής an keiner Stelle gebraucht wird.
- 2) Dies ist für den in seiner Bedeutung wie in seiner Stellung eigenartigen Vers Lk 12,41 die einzig befriedigende Lösung. Daß Lukas diesen Vers redaktionell eingefügt hat, ist ganz unwahrscheinlich, aus inhaltlichen Gründen, wegen der Herrenanrede Kyrie, und weil die Art der Redaktion der Vorlage für Lukas ungewöhnlich wäre. Als Sondergut läßt sich dieser Vers auf keinen Fall verstehen. Von Lk 12,41 her ergibt sich für die Richtigkeit unserer Analyse von Lk 9,52-56 ein weiterer Beleg. Vgl. auch den Exkurs zu Lk 12,35ff unten S.157ff.

2. Da das 'Angebot' der Jünger, Feuer vom Himmel fallen zu lassen, das das Samariterdorf vernichten wird, ein Zitat aus 2 Kön 1,10.12 ist, muß nach der Bedeutung dieser Formulierung gefragt werden. In 2 Kön 1 läßt Elia Feuer vom Himmel fallen, das den Hauptmann und seine 50 Männer vernichtet, die ihn zu Ahasja bringen sollten. Es ist anzunehmen, daß das Handeln der Jünger nicht ohne Grund mit Hilfe einer Eliatradition charakterisiert wird. Dies entspricht zumindest der polemischen Tendenz von Lk 9,52, "die Eliminierung der elianischen Züge an der Gestalt des Täufers"¹ würde fortgesetzt und unterstrichen durch die Übertragung von Eliatradition auf die Jünger.² Lk 9,54 läge somit auf derselben Ebene wie Lk 9,52 und 10,1, insofern als die Funktion des Johannes auf die Jünger übertragen wird. Auch das Motiv, das sich die Zebedaidensöhne als 'Gottesmänner' aufspielen, könnte von Bedeutung sein, denn inhaltlich, wenn auch ohne wörtliche Bezugnahme, erinnert dieses Zitat ja ebenso an das Schicksal der Stadt Sodom, deren Bewohner vom Feuer verzehrt wurden. Der unvoreingenommene Hörer wird mit dem Zitat in Lk 9,54 die Vernichtung von Sodom in Verbindung bringen, eben weil es nicht nur um einige Leute (2 Kön 1,10.12) geht, die etwa die Abweisung ausgesprochen oder befürwortet hatten, sondern es geht um das Samariterdorf in toto. Interessanterweise ist damit die Aussage des Logions in Lk 10,12 aufgenommen, nach dem der Stadt, die die Boten Jesu zurückweist, ein - im Vergleich zu der Stadt Sodom - noch schrecklicheres Schicksal bevorsteht.

Die Tatsache, daß zwei Motive der Aussendungsrede, nämlich die Abweisung der Jünger und das damit verwirkelte Schicksal jener Stadt in dieser knappen Erzählung (Lk 9, 52-56), die zur Rahmung der Aussendungsrede zu rechnen ist, präludieren, ist sicher von Bedeutung (vgl. Lk 9,52 mit 10,1; Lk 9,53 mit 10,10; Lk 9,54 mit 10,12). Der sehr

1) RICHTER, 'Bist du Elias' S.253.

2) Vgl. RICHTER, 'Bist du Elias' S.253, danach werden in Lk 4,25f "Eliazüge auf Jesus übertragen". Vgl. auch WINK, John the Baptist S.43ff.

bezeichnende Unterschied zwischen Lk 9,52-56 und Lk 10,12 besteht darin, daß nach Lk 10,12 der Untergang der sich abweisend verhaltenden Stadt angekündigt wird, aber erst an 'jenem Tage' des Gerichts vollstreckt werden wird. Demgegenüber wollen die Zebedaidensöhne das eschatologische Gericht jetzt schon, vor ihren Augen, vollstreckt sehen. Überlieferungsgeschichtlich stellt sich die Frage, ob Lk 9,52-56 aufgrund der beiden genannten Motive der Aussendungsrede vorangestellt wurde und also zunächst als isolierte Erzählung überliefert wurde oder ob diese Erzählung von der sekundären Redaktion der Logienquelle auf diesen Kontext hin bearbeitet wurde.

Auf die wichtigste Eigenart dieser Erzählung, nämlich ihre Kürze, wurde bereits hingewiesen. Die Reaktion Jesu auf das unerhörte Ansinnen der Jünger ist so knapp und farblos beschrieben, daß sich die spätere Überlieferung alsbald zu einer Ergänzung veranlaßt sah. Weiterhin wurde gezeigt, daß Lk 9,52 analog zu Lk 7,27 formuliert ist, um die Übertragung der Funktion des Täufers auf die Boten zu dokumentieren. Zu beachten ist außerdem, daß in diesen wenigen Zeilen dreimal die Vokabel $\mu\omicron\pi\epsilon\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ verwendet wird (V.52.53.56; vgl. 51.57). Schließlich fällt auf, daß in V.54, dem Kern der Erzählung von 'Jüngern' (erst wieder Lk 10,23) gesprochen wird, die zudem namentlich aufgeführt werden, und daß Jesus von diesen mit dem Hoheitstitel $\kappa\upsilon\pi\iota\epsilon$ angeredet wird (vgl. Lk 10,1.17).

Daß lukanische Redaktion für die Verse 52.53 kaum in Frage kommt, ist im Zusammenhang mit Lk 9,51 gezeigt worden.¹ Zudem ist allgemein anerkannt, daß in Lk 9,52-56 altes Überlieferungsgut vorliegt. Man wird aber dieses Urteil insofern einschränken müssen, als diese alte Erzählung stark überarbeitet wurde² - nach allem, was wir bisher feststellen konnten - von der sekundären Redaktion der

1) Vgl. oben S.35ff.

2) Bezeichnend sind die Schwierigkeiten, die DIBELIUS, Formgeschichte S.44f bei der Einordnung dieser Perikope unter die Paradigmen hat.

Logienquelle. Bei der Interpretation sind demnach folgende Gesichtspunkte zu berücksichtigen:

Jesus befindet sich mit seinen Jüngern in Samaria, d.h. bei Heiden (vgl. die Parallelisierung in Mt 10,5). Trotz des abweisenden Verhaltens der Samariter läßt Jesus sich nicht abweisen, er geht in ein anderes samaritanisches Dorf.¹ Jesus findet sogar in Samaria Menschen, die in seine Nachfolge treten (vgl. die Verknüpfung von V.56 mit V.57!).

Nicht erst Lukas², sondern bereits die ihm vorausliegende Redaktion gibt "eine theologische Begründung für den Missionsauftrag, den der Herr seiner Kirche gab: bereits der irdische Jesus..hat sich darum bemüht, auch den fremdstämmigen Samaritern den Anbruch des Reiches Gottes zu verkündigen. Die Samariter stehen geradezu beispielhaft für die Heidenvölker da, die auch zur Teilhabe an der Heilszeit geladen sind"³. Diese Redaktion korrigiert also ausdrücklich die selbstverständliche Voraussetzung der Aussendungsrede, daß die Boten Jesu nur zu Israel gesandt sind.⁴ Diese Korrektur der Aussendungsrede erlaubt es möglicherweise, die Herkunft dieser sekundären Redaktion der Logienquelle zu bestimmen.

- 1) Die Hinzufügung von Lk 9,51 gibt der Interpretation von Lk 9,52-56 eine ganz neue Ausrichtung; vgl. dazu LOHSE, Missionarisches Handeln S.10.
- 2) So LOHSE, Missionarisches Handeln S.11; ders., Lukas als Theologe S.272. - Daß Lukas die Einzelperikopen seiner Vorlagen seiner heilsgeschichtlichen Schau unterordnet, bleibt unbestritten; aber angesichts der Vorlage Lk 9,52-10,24 ist auch die Frage zu stellen, inwieweit Lukas von der Theologie dieser Vorlage beeinflusst und abhängig ist. - In einem ganz anderen Zusammenhang stellt SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.503 Anm.33, fest, daß Q offensichtlich Lukas sehr geläufig war, "daß Mk ihm dagegen nachträglich und fremd zugekommen ist". (Im Zusammenhang der Rückerinnerung in Lk 22,35-38 an die Aussendung der Zwölf in Lk 9,1-9 mit einer aus Lk 10,4 stammenden Formulierung.)
- 3) LOHSE, Missionarisches Handeln S.11.
- 4) Anders BOSCH, Heidenmission S.104: "Eine irgendwie tragfähige Begründung für die Samaritermission ist hier (sc. Lk 9,52-56) also nicht gegeben." - Merkwürdig urteilt SCHILLE, Kollegialmission S.86, über Lk 9,52ff: "Aber sie (sc. die Erzählung) enthält sicher älteres, nicht von irgendeiner Samaritaner-Mission geprägtes Traditionsgut. Dass die beiden Zebedaïden in Judäa missioniert haben, ist ein direkter Beleg dafür!"

Die Unbedenklichkeit, mit der die 'Samaritermission' auf Jesus zurückgeführt wird, spricht nicht für eine judenchristliche Herkunft dieser Erzählung und damit auch dieser Redaktion. Denn "wir wissen, daß für die Urchristenheit die Aufgabe der Mission ein Problem gewesen ist, an das sie - wie uns die Apostelgeschichte noch deutlich erkennen läßt - nur nach einigem Zögern und erst dann, als sie deutliche Zeichen und Weisungen empfangen hätte, heranging. Es wird uns berichtet, daß der zum hellenistischen Kreis der Urgemeinde gehörige Evangelist Philippus als erster in samaritanisches Land gezogen ist und dort die Frohbotschaft verkündigt hat (Act.8,4ff)"¹.

Alle Anzeichen sprechen dafür, daß in Lk 9,52-56 eine Erzählung vorliegt, die auf Kreise des hellenistischen Judenchristentums zurückgeht² und aller Wahrscheinlichkeit nach auch dort entstanden ist. Damit erweist sich die Erzählung vom ungastlichen Samariterdorf, die in der Regel lediglich als Sondergut des Lukas³ und erste 'Station' seines Reiseberichtes gewertet wird, als ein wichtiger Beleg für das Missionsverständnis der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde.⁴

Damit läßt sich nun das Motiv für die sekundäre Rahmung der Aussendungsrede Lk 10,2-16 erkennen. Die Aussendungsrede, d.h. die Beauftragung der Boten zur Verkündigung an Israel ist nicht mehr 'aktuell', sowohl die

-
- 1) LOHSE, Missionarisches Handeln S.11; vgl. auch HAHN, Mission S.48ff; CULLMANN, Samariten und die Anfänge S.233: "Samariten, das läßt sich mit Sicherheit sagen, hat die ersten Anfänge der christlichen Mission gesehen."
 - 2) BULTMANN, Tradition S.58, vermutet für Lk 9,51-56 hellenistischen Ursprung.
 - 3) Bereits SCHWEIZER, Sonderquelle S.167, hat richtig gesehen, daß "das unfreundliche Verhalten der Samariter, das allem sonst bei Lk.... von ihnen Berichteten widerspricht, nur aus einer Sondertradition zu erklären" ist
 - 4) Eine ausführliche Analyse der anderen Belege findet sich bei HAHN, Mission S.50-65. Schon K.L.SCHMIDT, Rahmen S.267ff, hat vermutet, daß das Missionsproblem für Lk 9,52-56 von Bedeutung ist. Vgl. auch die kurzen Bemerkungen zur Samaritermission bei CONZELMANN, Urchristentum S.49f; auch HARNACK, Mission S.30-52.

Begrenzung auf Israel¹ wie auch die Durchführung der einzelnen Instruktionen läßt sich aufgrund der veränderten Verhältnisse nicht mehr aufrechterhalten.² Trotzdem ist für die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde diese Tradition nicht bedeutungslos geworden, ja es ist zu vermuten, daß sie, um ihre Daseinsberechtigung (theologisch) zu manifestieren, beweisen muß, daß sie überhaupt noch auf dem Boden der Tradition steht.

Durch die Rahmung der Aussendungsrede in Lk 9,52-56. 57-61 und 10,1(.17-20?) unternimmt die hellenistisch -

-
- 1) Von hier aus läßt sich sicher sagen, daß die Zahl der 72 Boten ursprünglich ist und auf die Heidenvölker ausgerichtet ist (Gen 10). Vgl. dazu oben S.41 Anm.4.
 - 2) Vielleicht könnte dieses Ergebnis SCHILLE veranlassen, positiver über Q zu urteilen: "Aber die ganze Frage dieser 'Quelle' steht heute viel zu sehr offen, als daß man sich auf Q als auf eine gesicherte Basis für methodische Untersuchungen verlassen könnte" (Judenchristentum S.14). "Die früher übliche Aufschlüsselung der Aussagen (sc.der Missionsrede Mt 10) im Rahmen der Zweiquellentheorie führt gründlich ins Dickicht der Theorien" (S.87). Was etwa die Rahmung der Aussendungsrede des Lukas angeht, ist vielleicht das 'Dickicht' etwas gelichtet worden. Bis jetzt urteilt SCHILLE: "Seltsam an der Siebzigerinstruktion ist, daß die weltweite Intention gegen Einzelanweisungen steht, die ausgesprochen innerstädtisches Gepräge haben" (S.94). Dieser Satz - für sich genommen - unterscheidet sich nicht wesentlich von ähnlichen Äußerungen anderer zu Lk 10,2-16. Das Befremden SCHILLES über diesen, 'seltsamen' Sachverhalt wird verständlich auf dem Hintergrund seiner methodischen Hypothese zu Lk 10: "In der Tat sind alle Einzelheiten zielstrebig auf das e i n e abgestellt, eine durchsichtige, moderne Missionsinstruktion zu schaffen. Doch werden wir es uns versagen müssen, diese Eigenart vorschnell als Zeichen einer guten Tradition auszugeben. Die Annahme liegt näher, sie sei gerade dem Geschick des Lukas zu verdanken"(S.93). - Vgl. schließlich auch die interessante, aber doch zu vage Einschätzung der Logienquelle durch SCHILLE, Judenchristentum S.14: "Genauer gesehen, lag den jüngeren Synoptikern das Logiengut bestenfalls als Stoffschicht vor, die um mehrere Themen oder auch 'Sitze im Leben' geballt war. Diese Schicht ist also keineswegs die Einheit, als welche sie in der Hypothese 'Q' bezeichnet wird. Sie enthält größere judenchristliche Komplexe wie etwa das Spruchgut der Bergpredigt neben Stoffen, die sich davon stark abheben."

judenchristliche Gemeinde den Versuch, ihre aktuellen Probleme mit Hilfe der ihr überkommenen Tradition theologisch zu bewältigen. Das richtungsweisende Wort Jesu, in der Logienquelle überliefert, verknüpft sie mit anderen, z.T. eigenständiger, Überlieferung und gelangt so zu einer Antwort, - nicht zu irgendeiner Antwort, sondern der Antwort Jesu. Dieser Umgang mit den überkommenen Texten, den man böswillig als Manipulation interpretieren könnte, ist geprägt von dem Glauben an den lebendigen Kyrios und damit von der Überzeugung, daß die Texte, die von Vergangenen berichten, auch in der Gegenwart noch entscheidend Neues zu sagen haben. Die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde sah sich offensichtlich mit der Notwendigkeit der Heidenmission konfrontiert und hat sich dafür aus der Jesustradition eine Antwort geben lassen.

Bei der Analyse von Lk 9,52-56 läßt sich m.E. kein Argument finden, das die Anrede der Jünger an Jesus ($\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$) als lukanische Einfügung erweisen könnte.¹ Wenn im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte die Titel $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ und $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ zahlenmäßig dominieren, so ist doch wahrscheinlich, daß der Gebrauch von $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ "stark durch die Vorlage bedingt"² ist, so wie es sich beim Menschensohntitel auch beobachten läßt. Von "den sicher lukanischen Eintragungen des Kyriostitels in den Q-Stoff"³ kann man, wie sich bei einer Analyse des Kyrios-Titels im Stoff der Logienquelle zeigt, nicht sprechen. Dennoch hat VIELHAUER recht, wenn er zu Lk 9,54 sagt, "als Zeugnis für die Anrede des historischen Jesus als 'Herr' kommt diese junge Stelle nicht in Frage"⁴. Die Stellen

1) Vgl. das II.Kapitel dieser Arbeit.

2) CONZELMANN, Mitte der Zeit S.159 Anm.2.

3) VIELHAUER, Ein Weg S.155.

4) VIELHAUER, Ein Weg S.156.

Lk 9,54 und 10,1 gehören zu den Belegen, "in denen die Möglichkeit auftaucht, von Jesus als dem Kyrios zu erzählen"¹, und - hier läßt sich bereits die Probe auf das Exempel machen - welcher urchristliche Gemeindebereich käme für den Kyrios-Titel in Verbindung mit der Erzählung Lk 9,52-56 in Frage, wenn nicht der hellenistisch-judenchristliche?

"Erst der auferstandene und erhöhte Jesus ist der Kyrios"², das ist zwar nicht ausdrücklich in diesen Rahmenstücken formuliert, dies ist aber der Glaube dieser Gemeinden. Denn wer anders als der erhöhte Herr konnte diese Christen legitimieren, die Überlieferung von Jesus, also z.B. die Aussendungsrede, derart freizügig auszulegen und d.h. in diesem Fall zu erweitern, daß Jesus bereits in seinen irdischen Tagen die Heidenmission in Gang setzte.³

Im Gegensatz zur Schilderung der Boten in der Aussendungsrede gleichen die Jünger in Lk 9,52-56 und Lk 10, 17-20 Wundermännern, die mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sind. Hat schon immer das unduldsame und un-menschliche Vorhaben der Jünger in Lk 9,54 einiges Kopferbrechen bereitet, so erst recht die kurze und eigentlich ungenügende Zurückweisung durch Jesus. In Lk 10, 17 bis 20 wird die Freudenbotschaft der zurückkehrenden Jünger, daß ihnen auch die Dämonen untertan sind, überboten durch das Wort Jesu, daß sie Macht haben über alles Böse, ja über den Satan und ihnen nichts Unrechtes geschehen kann. Hier wird besonders deutlich, daß die Jünger nicht mehr zuerst als Verkünder der nahen Basileia gesehen werden, sondern als mit übernatürlichen Kräften versehene und zu außergewöhnlichen Taten befähigte Wundermänner. In beiden Fällen (Lk 9,55 und 10,20) wird aber

1) SCHULZ, EKL II Sp.283.

2) SCHULZ, EKL II Sp.283, dort auch die Belege.

3) Unter diesem Aspekt gewinnt die These von STECK, Israël S.307, noch an Bedeutung: "So ist aus Mt 10,5b-6 zu entnehmen, daß dieses vormatthäisch-palästinische Judenchristentum angesichts einer schon im Gang befindlichen Samaritaner- und Heiden-Mission, die von den 'Hellenisten' ausging, nachdrücklich an der Q-Konzeption festgehalten und ebenso an der jüdischen Proselytenwerbung Anstoß genommen hat."

die Schilderung der Jünger als Wundermänner zugleich kritisiert: Jesus weist das Vorhaben der Jünger zurück, das Dorf der Samariter zu vernichten (Lk 9,55) und er spricht von der größeren, eschatologischen Freude, daß sie zu den Auserwählten gehören.

Diese Zurückweisung der Jünger als Wundertäter muß eine aktuelle Bedeutung haben, denn diese Kritik am Anfang wie am Schluß der Rahmung der Aussendungsrede kann nicht zufällig sein. Vergewärtigen wir uns, daß - nach den bisherigen Ergebnissen - in den Rahmenversen aktuelle Probleme der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde in die Zeit Jesu zurückverlegt werden, um so durch eine Weisung Jesu beantwortet zu werden, so wird auch in diesem Fall die Antwort in dieser Richtung zu suchen sein.

Es wird nicht bestritten, daß die Jünger eine besondere Kraft besitzen, ja es wird ausdrücklich betont, daß Jesus ihnen diese Kraft verliehen hat (Lk 10,19). Gleichzeitig wird aber die Bedeutung dieser von Jesus verliehenen Wunderkraft 'heruntergespielt', offensichtlich messen die Jünger ihr zu große Bedeutung zu. Ihr Ansinnen, das Samariterdorf zu vernichten, zeigt erst recht, daß sie mit ihrer besonderen Fähigkeit nicht umgehen können, denn nur die Anwesenheit Jesu konnte solches Unheil verhindern. Auf der anderen Seite ist - nach den Worten Jesu - die den Jüngern verliehene Wunderkraft nicht von der Bedeutung, die sie ihr zumessen. Ein Grund zur Freude ist erst die Tatsache, daß ihre Namen in den Himmeln aufgezeichnet sind, sie also "die Anwartschaft auf das Heil haben"¹. Diese Anwartschaft haben aber gewiß nicht nur die Jünger und sie ist nicht an ihre Wunderkraft gebunden. Unüberhörbar ist in diesem V.20 die Kritik an den Jüngern, die sich aufgrund ihrer Fähigkeiten bevorzugt fühlen könnten.

1) SCHRENK, ThW 1 S.618.

Deutlich ist also zunächst, daß von dieser Redaktion der Aussendungsrede die Wunderkraft der Missionare als vorhanden vorausgesetzt wird, zugleich aber als nicht unproblematisch empfunden wird. Betrachtet man Lk 10,17-20 von dieser Redaktion aus, d.h. aus der Sicht des Urchristentums¹, so wird man von Missionaren sprechen müssen, auch wenn bezeichnenderweise nur von den '72' die Rede ist. Die Gemeinde projiziert das Problem in das Leben Jesu zurück, vermeidet dabei aber so gut es geht die von Jesus Angeredeten als 'Jünger' zu bezeichnen, um ihres aktuellen Interesses willen.

Für die Aufgaben und Probleme der Heidenmission, für die die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde sich verantwortlich wußte², konnte die Aussendungsrede Jesu nicht mehr genügen. Die Verse Lk 10,17-20 sollen deswegen das Bild des Boten Jesu und d.h. in diesem Fall des Heidenmissionars korrigieren und zugleich legitimieren. Vor allem aus der Apostelgeschichte sind wir über die Missionspraktiken informiert. Mission ist danach nicht mehr die Ankündigung der nahen Basileia, sondern Mission wird "als pneumatische Demonstration"³ verstanden und praktiziert. "Diese andere Zeichnung der Missionare hatte ihren Grund in einer anderen Christologie. Nicht das Kommen des Christus war hier das Entscheidende, sondern seine machtvolle Vergangenheit und Gegenwart."⁴

-
- 1) Vorausgesetzt ist dabei, daß Lk 9,52-56 und Lk 10,17 bis 20 auf dieselbe Redaktion zurückgehen.
 - 2) Überraschende Parallelen ergeben sich zu der Untersuchung von FRIEDRICH, Ein Tauflied S.502ff, der den Verfasser des Liedes 1Thess 1,9f bei den judenchristlichen Theologen sucht, die die Sprüche der Logienquelle gesammelt haben. Der Heidenfreundlichkeit der Logienquelle entspricht die positive Einstellung zur Heidenmission (S.515f).
 - 3) GEORGI, Gegner des Paulus S.210.
 - 4) GEORGI, Gegner des Paulus S.213. Der Skopus von 10,17 bis 20 scheint aber nicht so sehr die Parallelesierung der Jünger mit Jesus zu sein (so GEORGI S.215), als vielmehr die Ergänzung des Wortlautes der Aussendungsrede auf den derzeitigen Stand, nämlich die Heidenmission.

Bezeichnend ist wiederum, daß die Anfügung Lk 10, 17-20 den Text der Aussendungsrede unberührt läßt, die neue Konzeption kommt also nur in der Rahmung zum Ausdruck. Der Wortlaut der Tradition bleibt unangetastet, sie wird interpretiert. Da der Bericht von der Rückkehr der 72 durchaus keine stabilitas loci voraussetzt¹, "weil eben die Boten während einer Reise nicht nur vor- ausgehen, sondern stets kommen und gehen (nach der Reisegewohnheit der 'Großen')"², ergeben sich keinerlei Anzeichen, die dafür sprechen könnten, die beiden Teile der Rahmung der Aussendungsrede verschiedenen Traditionsbereichen zuzuweisen.

Die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde legitimiert durch die Rahmung in Lk 9,52-10,1³ und 10,17-20 die Heidenmission und ihre Missionspraktiken. "Die Wunderkraft tritt gegenüber der Botschaft in den Vordergrund"⁴, und die Gemeinde ist sich bewußt, daß die in ihr wirksamen Wunderkräfte in Kontinuität zu Jesu Macht über das Böse stehen und in seiner Vollmacht geschehen. Zugleich weiß sie aber, daß die Wundertaten in ihrer Bedeutung erst recht verstanden sind, wenn durch sie die eschatologische Freudenbotschaft (10,20) verkündigt wird.

Wenn die Rahmung der Aussendungsrede auf die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde zurückgeht, so ergeben sich daraus einige bedeutsame Konsequenzen:

1. Entgegen der allgemeinen Meinung ist festzustellen, daß die 'Hellenisten' mit dem Wortlaut der Spruchtradition vertraut waren. War die extreme Position von WILCKENS, der der hellenistischen Gemeinde die Kenntnis ~~der~~ der Jesustradition abspricht⁵, schon aus historischen

1) So CONZELMANN, Mitte der Zeit S.59.

2) POLAG, Umfang S.51* Anm.579.

3) Lk 9,57-62 ist hier im voraus miteinbezogen, vgl. dazu unten S.94ff.

4) GEORGI, Gegner des Paulus S.211.

5) Vgl. WILCKENS, Hellenistisch-christliche Missionsüberlieferung Sp.517-520; ders., Jesusüberlieferung und Christuskerygma S.310-339. Ähnlich auch SCHMITHALS, Kein Streit um des Kaisers Bart S.76-82, bes. S.79f.

Gründen wenig wahrscheinlich, so ist nun auch die abgewogene Darstellung THÜSINGS zu 'radikalisieren': "Daß bei den 'Hellenisten' der Wortlaut der Herrenlogien keine oder jedenfalls eine sehr viel geringere Rolle gespielt haben wird als in der aramäischen Gemeinde, darf nicht dazu verleiten, der hellenistischen Überlieferung auch die Sache - die Kenntnis des wesentlichen Inhalts einer Urform von Q - abzusprechen."¹ Legt schon der griechische Wortlaut der Logienquelle den Schluß nahe, daß nicht nur die aramäisch sprechende, sondern auch die griechisch sprechende 'Urgemeinde' mit dem Wortlaut der Logienquelle vertraut war, so kann nach der Analyse der Aussendungsrede mit einiger Sicherheit gesagt werden, daß die Logienkomposition Lk 10,2-16 der hellenistischen Urgemeinde bekannt war, denn sie hat durch die von ihr stammende Rahmung die Aussendungsrede 'transformiert'². In dem Komplex Lk 9,52-10,20 wird der Leser also direkt "an den Vorgang der 'Transformation' selbst"³ herangeführt.

2. In dem methodisch äußerst umsichtigen Beitrag 'Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung' geht es THÜSING um den Nachweis, "daß es in der alten palästinischen Gemeinde eine 'Erhöhungsvorstellung' wenigstens quoad substantiam, im Sinne des Glaubens an ein gegenwärtiges Wirken des auferstandenen Jesus, gegeben hat"⁴. Ein Glied in der Kette der Beweisführungen ist die nachösterliche Mission, die "auf die gegenwärtige Forderung des Auferstandenen und die durch Ostern neugeschaffene Gemeinschaft mit ihm"⁵ zurückgeht und als "'Transformation' der vorösterlichen Botensendungen Jesu"⁶ anzusehen

1) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.96.

2) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.55.

3) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.55.

4) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.48.

5) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.78.

6) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.78.

ist. Entscheidend ist nun, daß innerhalb des Komplexes Lk 9,52 -10,20 die Transformation von der vorösterlichen Sendung zur nachösterlichen Heidenmission durchgeführt ist, ohne daß gleichzeitig an irgendeiner Stelle von der Auferweckung, einer Erscheinung des Auferstandenen, einem Sendungsbefehl oder von einer "durch Ostern neu-geschaffene(n) Gemeinschaft mit ihm"¹ die Rede wäre - die Vokabel $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ bzw. $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ ausgenommen. Diese Beobachtung läßt sich m.E. nur in dem Sinne interpretieren, daß die Gemeinde auf das Ostergeschehen zurückblickt und erfahren hat, daß der irdische Jesus als der Erhöhte die Gemeinschaft mit den Seinen wiederaufgenommen hat. Deswegen weiß sich die Gemeinde auch zur Mission an den Heiden beauftragt. Mit Recht stellt KASTING fest, daß "eine unmittelbare Kontinuität zwischen der Jünger-aussendung zu Jesu Lebzeiten und der urchristlichen Mission"² n i c h t besteht und doch ist die Rahmung der Aussendungsrede so formuliert, als ob der irdische Jesus die Gemeinde zur Heidenmission veranlaßt hätte. In dem Hoheitstitel $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ ist demnach die Christologie der Gemeinde verborgen. Nur so findet die Transformation von der vorösterlichen Sendung zur Aufnahme der Heidenmission eine befriedigende Erklärung.

3. Aus dem Gesagten ergeben sich folgende vorläufige Schlußfolgerungen: Die Rahmung der Logientradition durch die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde ist vermutlich zu einem relativ frühen Zeitpunkt anzusetzen, da sich in dem redaktionellen Rahmen keine Hinweise auf eine ausgeprägte Christologie der Gemeinde finden lassen. Nur in dem Kyrios-Titel begründet die Gemeinde ihre Beauftragung zur Heidenmission.

Aus Lk 9,52-10,20 läßt sich - mit allen Vorbehalten - schließen, daß die Verwendung des Kyrios-Titels in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde bereits geläufig war und die Gewißheit der Erhöhung Jesu voraussetzte.

1) THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.78.

2) KASTING, Mission S.126.

Diese These stützt sich allein auf die Beobachtung am Text und zwar ausschließlich aufgrund der Frage nach der Motivation der sekundären Rahmung der Aussendungsrede in Lk 9,52-56.57-62 und Lk 10,1.17-20. Ob sich diese Auslegung bewahrheitet, ist im II.Kapitel dieser Arbeit zu prüfen, das die Anfänge der Traditionsgeschichte des Kyrios-Titels darstellen soll.

Die Untersuchung der Nachfolgelogien Lk 9,57-62/Mt 8, 18-22 ist bislang zurückgestellt worden, da die gewonnenen Ergebnisse die literarkritischen und überlieferungs geschichtlichen Fragen dieses Abschnitts ebenfalls in ein neues Licht stellen.

Schon KLOSTERMANN hat vermutet, daß die Nachfolgelogien bereits in der Logienquelle mit der anschließenden Aussendungsrede verbunden gewesen sein könnten.¹ Im Zusammenhang der Analyse von Lk 9,52-56 ist diese zutreffende Vermutung bereits näher begründet worden und soll hier nochmals aufgegriffen werden. Wenn die Rahmung auf die Redaktion der 'hellenistischen' Gemeinde zurückgeht, so konnte die Erzählung von den ungastlichen Samaritern² nicht der Aussendung der 72 unmittelbar vorangehen. Durch die Einschaltung dieses "dreifache(n) Jüngerspiegel(s)"³ konnte exemplarisch gezeigt werden, was in der Nachfolge Jesu stehen bedeutet⁴, und zugleich wurde die eminent theologische Aussage geprägt, daß in der Nachfolge Jesu leben gleichzeitig heißt, sich von Jesus in die Welt senden lassen.⁵

1) KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.112.

2) Im Sinne der Redaktion müßte die Überschrift zu Lk 9, 52-56 wohl eher lauten: Die (von den Samaritern) vermittelte Samaritermission Jesu.

3) PFLEIDERER, Urchristentum S.432; vgl. auch S.433: Lk 9, 57-62 "zeigt die Voraussetzungen persönlicher Art, welche zur wirksamen Erfüllung der Missionsaufgabe erforderlich sind".

4) HENGEL, Nachfolge S.3-17, hat diese Verse treffend exegisiert.

5) Vgl. CONZELMANN, Mitte der Zeit S.97; ähnlich auch POLAG, Christologie S.25. Im übrigen ist seine Vermutung, daß "ein Zusammenhang mit den anderen sekundären Anreden und Zwischenfragen im Q-Material als wahrscheinlich anzunehmen" ist (S.25), durch die Analyse dieser Arbeit bestätigt.

Es soll grundsätzlich nicht bestritten werden, daß die Nachfolgelogien bereits vor dieser hellenistischen Redaktion der Aussendungsrede innerhalb der Logienquelle vorangesetzt worden sind.¹ Der Zusammenhang von Lk 9,52-10,1 deutet m.E. aber eher auf die vorlukanische Redaktion durch die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde.

Daß Lk 9,57ff sekundär mit der Erzählung von den ungastlichen Samaritern verbunden worden ist, ist noch an V.57a abzulesen. "Etwas tautologisch"² bleibt dieser Satz- anfang auch dann, wenn man ἐν τῇ ὁδοῦ zu εἶπεν τις zieht. Die Erklärung für diese Tautologie liegt auf der Hand: die Einleitungswendung καὶ πορευομένων αὐτῶν in V.57a nimmt die Aussage von V.56 auf: καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην. Wenn Lk 9,52-56 und Lk 10,1 auf dieselbe Redaktion zurückgehen, was oben zu zeigen versucht wurde, wird man diese Überleitung in V.57a eher dieser Redaktion als Lukas zuschreiben.

Eine oft angeschnittene, aber immer noch nicht endgültige beantwortete Frage ist mit dem dritten Nachfolgelogion V.61f verknüpft: gehört es zum ursprünglichen Bestand der Logienquelle (dann hat Matthäus es bewußt ausgelassen), ist es dem lukanischen Sondergut zuzurechnen, oder ist es möglicherweise eine redaktionelle Ergänzung des Lukas.

Meines Erachtens trifft keine dieser drei Möglichkeiten den Sachverhalt, nach den bisherigen Beobachtungen legt sich eine andere Lösung nahe: das Nachfolgelogion V.61f geht ebenfalls auf die 'hellenistische' Redaktion zurück, wie auch die Verse 9,52-56 und 10,1.17-20.

Die These stützt sich zugegebenermaßen nur auf das Wort κύριε. Diese Anrede des irdischen Jesus in 9,61 entspricht genau der Anrede in 9,54 und 10,17 (vgl. auch 10, 1!).³ Diesen Tatbestand wird man kaum als Zufall ansehen

1) Was sich ja auch sinngemäß nahelegt: nur diejenigen, die Jesus nachfolgen, kann er aussenden.

2) KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.112.

3) Die Aussendung der 72 in Lk 10,1 bezieht sich nach SCHLEIERMACHER, Schriften des Lukas S.167, auf Lk.9,52 "und auch die in der ganzen Erzählung herrschende Anrede κύριε statt des vorigen ἐκείστατα oder διδάσκαλε tritt gleich IX,54 ein".

können, es hat den Anschein, als ob die 'hellenistische' Redaktion die Stellen, die im Wortlaut auf sie zurückgehen, mit einem Markierungspunkt versehen hat.

Auffallend ist nicht nur, daß Jesus hier mit κύριε angeredet wird, sondern daß in diesem dritten Nachfolge-Logion Jesus überhaupt mit einem Titel angesprochen wird. Denn mit Sicherheit kann gesagt werden, daß die Anreden δοδσκαλε (Mt 8,19) und κύριε (Mt 8,21) an diesen Stellen nicht den ursprünglichen Wortlaut wiedergeben. Im ursprünglichen Text fehlen nicht nur die Anreden, sondern auch "jeder Hinweis auf den Ort der Handlung, die Person des Nachfolgers und die Wirkung des Wortes bzw. der Aufforderung"¹.

Fehlen aber im ursprünglichen Text der Logienquelle die Anreden, dann ist das κύριε in V.61 umso auffallender, und für eine lukanische Redaktion ergeben sich keine Anhaltspunkte.

Auf die Gefahr hin, daß der Eindruck entsteht, als ob dem Evangelisten Lukas jegliche redaktionelle Arbeit abgesprochen werden soll, muß doch wenigstens als Frage formuliert werden: Ist es wirklich als sicher erwiesen, daß V.60b οὐ δὲ ἀπελθὼν δογγελλε τὴν βασιλεῖαν τοῦ θεοῦ als redaktionelle Ergänzung des Lukas gelten kann? Diese Stelle fügt sich ohne Zweifel in die für Lukas typische Ausdrucksweise: 'die Gottesherrschaft verkündigen'². Zu beachten ist aber, daß die Schlußworte des zweiten und dritten Nachfolgelogions sich entsprechen:
V.60fin: οὐ δὲ ἀπελθὼν δογγελλε τὴν βασιλεῖαν τοῦ θεοῦ.
V.62fin: οὐδεὶς..εὐθετὸς ἐστὶν τῇ βασιλεῖα τοῦ θεοῦ.
Daß die Schlußwendung einmal positiv und einmal negativ formuliert ist, fällt nicht ins Gewicht, vielmehr, daß sie

-
- 1) HENGEL, Nachfolge S.5. Daß die Anreden auf die Redaktion des Matthäus zurückgehen, hat schon SCHMID, Matthäus und Lukas S.256f, gezeigt.
 - 2) SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft S.94 Anm.34, führt die Belege an, ebenso POLAG, Christologie S.7* Anm.70.

in beiden Fällen mit der Wendung βασιλεῖα τοῦ θεοῦ endet. Da die Schlußwendung in V.62 zum Bestand des Logions gehört, in V.60 dagegen ein 'Anhängsel' an das Logion ist, ist zu fragen, ob hier nicht gelegentlich der Anfügung des dritten Nachfolgelogions (V.61f) von dieser Redaktion auch das Ende des zweiten Logions ergänzt wurde, um die Logien auf diese Weise möglichst eng miteinander zu verbinden und an die folgende Aussendungsrede anzuschließen.¹

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Nachfolgelogien² stellt sich schließlich die Frage, die zugleich auch wieder zu den anderen Rahmenstücken der Redaktion zurücklenkt: Hat Matthäus den ursprünglichen Bestand der Logienquelle gekannt oder lag ihm die Logienquelle in der durch die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde redigierten Fassung vor? Das bislang untersuchte Material ermöglicht keine eindeutige Entscheidung. Die Anrede κῦρε in Mt 8,21 könnte ein Beleg dafür sein, daß Matthäus κῦρε im dritten Nachfolgelogion gelesen hat, zumal die Einleitungswendung in Mt 8,21 ἕτερος δὲ...εἶπεν mit Lk 9,61 εἶπεν δὲ καὶ ἕτερος übereinstimmt (gegen Lk 9,59) und auch die vorangestellte 'Urlaubsbitte' in Mt 8,21 der Reihenfolge des dritten Nachfolgespruches entspricht.³

POLAG kommt trotz kritischer Beurteilung der Beobachtungen SCHÜRMANNs zu dem Schluß, daß in V.61f "sehr wahrscheinlich Q-Tradition"⁴ vorliegt.

- 1) Vgl. Lk 10,9 und 10,11fin, dazu oben S.56; HOFFMANN, Logienquelle S.254; CONZELMANN, Mitte der Zeit S.96, formuliert: "Die drei Bilder von der Nachfolge am Beginn der 'Reise' bereiten die Mission der Siebzig vor!"
- 2) Die (durch Lk 9,58 angeschnittene) Menschensohnproblematik kann in dieser Arbeit nicht behandelt werden. Vgl. die Abhandlung von COLPE, Der Begriff 'Menschensohn' und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen, in der auch alle erreichbare Literatur genannt wird, und HOFFMANN, Jesusverkündigung S.56-64.
- 3) SCHÜRMANN, Sprachliche Reminiszenzen S.121 hat zuerst diese Beobachtungen angestellt (die Übereinstimmung der Einleitungswendungen ist bei ihm zuerst genannt).
- 4) POLAG, Umfang S.63.

Drei Merkmale lukanischer Redaktion legen seiner Ansicht nach die Annahme nahe, daß Lukas das dritte Nachfolgelogion in seiner Vorlage gelesen hat:

a) Die drei Logien sind durch das Stichwort ἀκολουθεῖν verbunden, "das aber nicht zu den Worten gehört, die Lk von sich aus häufig anwendet"¹.

b) Die Partikel δὲ καὶ sind lukanische Redaktion; sie kommen bei Lukas häufig vor (25mal), weil er jeweils das zweite Glied einer Begriffsfolge mit δὲ καὶ dem ersten gleichordnet.²

c) Die Wiederholung von ἔτιτος in V.59 und V.61 ist für Lukas ungewöhnlich und deswegen auch durch die Partikel δὲ καὶ abgemildert. "Es ist daher anzunehmen, daß Lk die Wiederholung in seinem Text vorgefunden hat; bei einer Einfügung hätte er sie gewiß vermieden."³

Diese Beobachtungen weisen Lk 9,61f lediglich als vorlukanisches Traditionsgut aus, sie lassen sich damit auch zugunsten der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion auswerten. Daß Matthäus das Logion Lk 9,61f in seiner Vorlage gelesen hat, ist mit diesen Beobachtungen nicht bewiesen. Weiterhin haben die drei genannten matthäischen 'Reminiszenzen' (SCHÜRMMANN) an V.61f "nicht durchschlagende Beweiskraft, denn sie können unter Umständen auch anders gedeutet werden".⁴ Immerhin erhält die These, daß Matthäus das dritte Nachfolgelogion kannte, was sich an den Reminiszenzen möglicherweise noch ablesen läßt, eine Stütze durch die Erwägung, "daß Mt Lc 9,61f. wegließ, weil es nicht mehr aussagt als

1) POLAG, Umfang S.62.

2) POLAG, Umfang S.22f.63.

3) POLAG, Umfang S.63, dort auch im einzelnen die Nachweise.

4) POLAG, Umfang S.62. Nämlich: "Mt 8,21 κύριε kann freier Zusatz des Mt sein wie Mt 15,25; 16,22; 20,31. 32; 26,22; bei Lk 9,59 aber kann es sich auch um ein Vorziehen des Nachfolgebefehls mit entsprechenden πρὸς c.acc durch Lk R(edaktion) handeln." - Vgl. auch die Beobachtungen von HELD, Matthäus als Interpret S.191f, zur Interpretation der Nachfolgesprüche durch Matthäus.

Mt 8,21f=Lc 9,59f u. in seinem straff disponierten Kompositionszusammenhang daher unnötig war. Zwischen Mt 8, 18 u. 23 konnten ohne Störung nicht zu viele Zwischenglieder eingeschoben werden"¹.

Aufs Ganze gesehen muß die Entscheidung offen bleiben, weil ein sicherer Beleg dafür fehlt, daß Matthäus das Logion Lk 9,61f in seiner Vorlage gelesen hat. Fragen wir nach den anderen Rahmenstücken, so ist festzustellen, daß sie alle bei Matthäus nicht belegt sind. Aber auch dies erlaubt wiederum keine eindeutigen Schlußfolgerungen. Denn daß Matthäus die Erzählung von den ungastlichen Samaritern nicht in sein Evangelium aufnehmen konnte, liegt auf der Hand. Im Zusammenhang der Aussendungsrede hat sie den Rang eines exemplarischen Beispiels für die Heidenmission, zu der nach der Theologie des Matthäus erst der Auferstandene die Gemeinde ermächtigt.² - Daß Lk 10,1 in dem "straff disponierten Kompositionszusammenhang"³ keine Berücksichtigung finden konnte, ist bei einem Vergleich mit Mt 10,1 deutlich. Ebensowenig konnte Matthäus den Bericht von der Rückkehr der 72 in seine Missionsrede aufnehmen, nicht nur, weil eine Rückkehr der Zwölf nicht der Konzeption der Missionsrede entspricht, sondern - und dies ist wohl der entscheidende Grund - weil die betonte Vorrangstellung der Wundermächtigkeit vor der Verkündigung der matthäischen Auffassung diametral entgegenläuft. Denn für Matthäus gilt, daß das Wunder "nicht um seiner selbst willen wichtig ist, sondern auf Grund der verkündigenden Aussage, die es enthält"⁴.

Das Ergebnis lautet: Die Basis der Texte ist bislang noch zu schmal, um eine sichere Entscheidung darüber zu fällen, ob Matthäus und Lukas eine einheitliche Fassung der Logienquelle vorlag, d.h. ob auch Matthäus die hellenistisch-judenchristliche Redaktion der Logienquelle bekannt war.

1) HENGEL, Nachfolge S.4 Anm.10.

2) Vgl. Mt 28,18-20; dazu SCHÜRMANN, Mt 10,5b-6, S.145; KASTING, Mission S.34-38.

3) HENGEL, Nachfolge S.4 Anm.10.

4) HELD, Matthäus als Interpret S.199.

Schließlich ist nun noch die Beziehung von Lk 10,21f und 23f (dem Jubelruf und der Seligpreisung der Jünger) mit der Aussendungsrede zu klären. Eine eingehende Exegese dieser beiden Logiengruppen erübrigt sich, nachdem sich aufgrund jüngster exegetischer Arbeiten ein Konsensus abzeichnet.¹

Lk 10,21f bildet keine ursprüngliche Einheit, sondern ist gegliedert in das Dankgebet Jesu an den Vater (V.21) und die Lehraussage an die Jünger (V.22). Die Formulierung in V.21 läßt ihren jüdisch-palästinischen Hintergrund noch deutlich erkennen. Gott hat gerade den 'Unmündigen' seine Offenbarung zukommen lassen und nicht den Weisen; ein polemischer Ton gegen die jüdischen 'Weisen' ist nicht zu überhören, während unter den 'Unmündigen' diejenigen zu verstehen sind, "die das Gesetz nicht kennen, die Ungebildeten und Verachteten"², - die Nähe zur Verkündigung Jesu ist deutlich.

Das zweite Logion V.22 ist Gegenstand einer langen Auslegungsgeschichte.³ Stand zunächst die Behauptung der hellenistischen Herkunft im Vordergrund, weil sich angeblich nur so der hier verwendete Erkenntnisbegriff und der Sohnestitel erklären lassen, so hat sich inzwischen gezeigt, "daß auch dieses Wort in der apokalyptischen Vorstellung von der Erwählung und Anerkennung des Sohnes, dem der Vater alle Macht übergibt, wurzelt"⁴; freilich ist die Herkunft der als Titel verstandenen Sohnesbezeichnung noch nicht hinreichend geklärt.⁵ Dieses zweite Logion ergänzt die in V.21 offengebliebene Frage nach dem Inhalt der Offenbarung: "So führt das Logion den vorhergehenden Lobpreis interpretierend weiter: es

-
- 1) Vgl. die eingehende Untersuchung von HOFFMANN, Logienquelle S.68-115; ders., Jesusverkündigung S.59-61; POLAG, Christologie S.147f; HAHN, Hoheitstitel S.321 bis 330; JEREMIAS, Abba S.49f; LÜHRMANN, Logienquelle S.64-68; SCHWEIZER, ThW 8 S.374f.
 - 2) POLAG, Christologie S.147; vgl. auch S.47* Anm.550; HOFFMANN, Logienquelle S.87.
 - 3) Diese Auslegungsgeschichte und die wichtige Literatur bietet HOFFMANN, Die Offenbarung des Sohnes S.270-288.
 - 4) SCHWEIZER, ThW 8 S.375.
 - 5) Vgl. die z.T. voneinander abweichenden Meinungen bei HAHN, Hoheitstitel S.328f; LÜHRMANN, Logienquelle S.66; SCHWEIZER, ThW 8 S.374.

ist jetzt erklärt, was den $\nu\eta\lambda\omega\iota$ offenbart wurde, und daß ihnen dieses Wissen durch Jesus selbst vermittelt wurde, der gerade sie dazu erwählte. Offenbarung und Erwählung durch 'den Sohn' ist identisch mit der Offenbarung und Erwählung durch den Vater."¹

Daß die Seligpreisung der Jünger V.23f mit dem Lobpreis V.21f zusammen überliefert wurde und in der Logienquelle in dieser Reihenfolge von Lukas gelesen wurde, hat sich bereits bei der Analyse der Einleitungswendungen als wahrscheinlich erwiesen.² Auch in der inhaltlichen Aussage ordnet sich das Logion von der Seligpreisung der Jünger dem vorangehenden Logion zu. Denn, was die Propheten und Könige erwarteten, ist in der Verkündigung Jesu, seinem heilschaffenden Wort, erfüllt. "Die Erwartung richtete sich auf ein Hören und Sehen, also auf eine Erkenntnis. Diese ist nun den Hörern zuteil geworden. In diesem Punkt liegt die Begründung für den Anschluß an den Jubelruf; in beiden Sprüchen sahen die Tradenten eine Aussage über das Offenbarungsgeschehen in Jesus, an dem die Jünger teilhaben."³

Daß Lk 10,21-24 nicht zum ursprünglichen Bestand der Aussendungsrede zu rechnen ist, braucht nicht mehr betont zu werden; daß andererseits die beiden Logiengruppen zu den Rahmenstücken der Aussendungsrede gehören, ergibt sich schon formal durch ihre Stellung im Anschluß an den Bericht der Rückkehr der 72, der, wie wir zu zeigen versuchten, auf die 'hellenistische' Redaktion zurückgeht. Schon die Stellung der Logien Lk 10,21-24 und auch die Einleitungswendung in V.21 zeigen, daß der Lobpreis des Vaters und die Seligpreisung der Jünger eine ergänzende Funktion erfüllen.²

2) Vgl. oben S.12-17; anders SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft S.83.

1) HOFFMANN, Logienquelle S.114.

3) POLAG, Christologie S.148.

4) Die 'Theologie' bzw. 'Christologie' dieser Verse darf man deshalb nicht mit der der 'Gruppe', auf die die Komposition der Logienquelle zurückgeht, identifizieren, wie dies HOFFMANN, Logienquelle S.87.115ff u.ö. tut. Er unterscheidet aufgrund seiner methodischen Prämissen (S.1f) nicht zwischen Tradition und sekundärer Redaktion und ordnet so seine exegetischen Ergebnisse teilweise traditionsgeschichtlich falsch ein. Vgl. auch LÜHRMANN, Logienquelle 'Hinweise'.

Die inhaltliche Aussage dieser Verse ist ganz anders ausgerichtet, insofern als die Gemeinde auf die ihr geschenkte Apokalypsis zurückblickt¹ und sie das Heil 'gesehen und gehört hat'. Die Verse sind also kein 'Anhängsel', sondern für die tradierende Gemeinde eine entscheidend notwendige Ergänzung, die nicht etwa nur das Legitimationslogion in Lk 10,16 überbieten soll und so etwa einen neuen 'Berechtigungsnachweis' für die Tätigkeit der Sendboten erbringt.

Die Logien in Lk 10,21-24 können nicht unmittelbar mit der Auslegung der Aussendungsrede Lk 10,2-16 in Verbindung gebracht werden.² Dies wäre nur möglich, wenn Lk 10,21-24 innerhalb des Komplexes Lk 10,2-16 oder im Anschluß an V.16 eingeordnet wäre. Da Lk 10,21-24 durch seine Stellung deutlich als Rahmenstück der Aussendungsrede gekennzeichnet ist, ist zunächst zu fragen, ob diese Logien zusammen mit Lk 9,52-62 und Lk 10,1.17-20 zu interpretieren sind und somit - abgekürzt formuliert - nicht die Verkündigung an Israel (Lk 10,2-16), sondern die Heidenmission (Lk 9,52-57; 10,1) kommentieren.

Diese These würde bestätigt, wenn sich nachweisen ließe, daß die Logien in Lk 10,21-24 tatsächlich auf dieselbe hellenistisch-judenchristliche Redaktion zurückzuführen wären. Dies ist grundsätzlich nicht auszuschließen, weil der Lobpreis des Vaters und die Seligpreisung der Jünger mit Sicherheit der griechisch sprechenden Gemeinde Palästinas zuzurechnen sind.

An dieser Stelle kann auf die Arbeit von POLAG hingewiesen werden, der in einem ersten Aufriß gezeigt hat,

1) Vgl. HOFFMANN, Logienquelle S.115.

2) Die Tragweite dieser fehlenden traditionsgeschichtlichen Differenzierung der Q-Texte durch HOFFMANN (vgl. oben S.101 Anm4) wird auch deutlich in den Schlußsätzen des Aufsatzes HOFFMANN, Die Offenbarung des Sohnes S.287: "Die Funktion, die in der paulinischen Tradition der Auferstehungsaussage zukommt, übernimmt in Q die in dem Logion Mt 11,25-27 bezeugte Erfahrung, daß nämlich Jesus der Sohn sich den Erwählten als der Menschensohn offenbarte."

daß innerhalb der Logienquelle verschiedene Stücke einer späteren Redaktion zuzuweisen sind, er rechnet dazu die Einleitungssperikopen:

Die Versuchung Jesu (Lk 4,1-13/Mt 4,1-11)

Die Taufe Jesu (Lk 3,21.22/Mt 3,16.17)

Die Täuferworte (Lk 3,7-9.16.17/Mt 3,7-12)¹

"Wenn sich auch", so formuliert POLAG, "für die Komposition dieser Gruppe verschiedene Gesichtspunkte anführen lassen (...), so scheint ihre Stellung als Einleitung zu Q doch wesentlich von einer chr(istologischen) Reflexion zu beruhen. Vermutlich empfand man in einem bestimmten Stadium der Überlieferung die nachfolgende Sammlung von Herrenworten nicht mehr aussagekräftig genug im Hinblick auf die Person Jesu selbst. Durch die vorgesetzten Überlieferungen sollte nun herausgestellt werden, wer derjenige ist, der da spricht."²

Das ebenfalls dieser Redaktion zuzurechnende verwandte Material umfaßt nach POLAG folgende Stücke:

Hauptmannperikope (Lk 7,1-10/Mt 8,5-10.13)

Die Ergänzungen zum Täuferzyklus (Lk 7,27.28/Mt 11,10.11)

Der Jubelruf (Lk 10,21.22/Mt 11,25-27)

Die Seligpreisung der Augenzeugen (Lk 10,23f/Mt 13,16f)

Die HAΘON - Sprüche (Lk 12,49.50.51-53/Mt 10,34-36)

Von dem anvertrauten Talenten (Lk 19,12-17/Mt 25,14-30) sowie die noch feststellbaren Rahmenelemente, im wesentlichen sind dies die Einleitungswendungen.³

Daß Gemeinsamkeiten zwischen den aufgeführten Einleitungssperikopen und dem zuletzt genannten 'verwandten Material' bestehen, bestätigt sich bei einem Blick auf Lk 10,21f. Die Einleitungswendung ἡγαλλῶσατο τῷ πνεύματι αὐτοῦ setzt voraus, daß Jesus der Geist verliehen wurde, möglicherweise ist dabei an die Taufe (Lk 3,21f)

1) POLAG, Christologie S.131. Schon HARNACK, Sprüche S.169, hatte gefordert, die Logienquelle zunächst ohne die einleitenden Erzählungen zu interpretieren.

2) POLAG, Christologie S.143.

3) Das Material ist aufgeführt bei POLAG, Christologie S.6-8.

gedacht; außerdem weist der Titel 'Sohn' auf die Einleitungssperikopen. Die Nennung der 'Jünger' in Lk 10,23 korrespondiert in Lk 9,54, dies fällt besonders auf, weil in der ganzen Aussendungsrede diese Bezeichnung fehlt.

Im Rahmen dieser Arbeit sind wir von einem völlig anderen Ausgangspunkt, nämlich dem Komplex der Aussendungsrede, zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Zu dem von POLAG genannten Material ist nach den bisherigen Ergebnissen hinzuzufügen: Lk 9,52-57.61f; 10,1.17-20.¹ Die Annahme einer hellenistisch-judenchristlichen Redaktion der Logienquelle ist also auf verschiedenen Wegen nachgewiesen.

Eine gesonderte Untersuchung hätte der Frage nachzugehen, ob das von POLAG aufgeführte Material auf eine einheitliche Traditionsstufe zurückzuführen ist oder ob insbesondere zwischen den sog. Einleitungssperikopen und dem 'verwandten' Material traditionsgeschichtlich weiter differenziert werden muß. Weiterhin müßte deutlich gemacht werden, in welchem Verhältnis zueinander der Kyrios-Titel und ^{die} Einleitungssperikopen prägende Sohn-Gottes-Titel stehen. Welche Bedeutung kommt dem Alten Testament zu, welche Beziehungen bestehen zu den Täuferkreisen?

Bei einem ersten Überblick ist zu erkennen, daß diese Redaktion alte Überlieferung verwendet hat, die mit Sicherheit palästinischer Herkunft ist und "man wird sagen können, daß der Bekenntnisstand der Tradenten ein fortgeschrittenes Stadium erreicht hat, weil sich die theologische Überlegung auf die Besonderheit des Gottesverhältnisses Jesu richtet"².

-
- 1) POLAG, Christologie S.153f, meint, daß sich für diese Redaktion kein Bezug zur Heidenmission feststellen läßt. Falls die im Zusammenhang der Aussendungsrede festgestellte hellenistisch-judenchristliche Redaktion auf derselben Ebene traditionsgeschichtlich einzuordnen wäre, wäre dieses Ergebnis POLAGs zu korrigieren.
 - 2) POLAG, Christologie S.152.

Alle weiteren Frage, etwa auch die nach dem Personenkreis der Tradenten¹, müssen anhand der Texte weiterverfolgt werden. Da sich die vorliegende Arbeit ja speziell auf die Reden der Logienquelle im Bereich von Lk 9,52-11,36 konzentriert, kann auf die vielfältigen Fragen und Aufgaben nur hingewiesen werden.

Da der Kyrios-Titel nun schon mehrfach an Stellen begegnete, die - nach allem was wir feststellen konnten - auf eine hellenistisch-judenchristliche Redaktion der Logienquelle zurückgehen, soll zur Stützung dieses Ergebnisses im folgenden II.Kapitel nach der Herkunft und der Traditionsgeschichte des Kyrios-Titels gefragt werden.

1) Vgl. dazu POLAG, Christologie S.154f.

II. Zur Traditionsgeschichte des Kyrios-Titels

Es hat den Anschein, als ob die Diskussion um die Herkunft und die Traditionsgeschichte des Hoheitstitels 'Kyrios' wieder auf den Stand der Forschung der Zwanzigerjahre zurückgekehrt ist. War es zunächst BOUSSET, der für die hellenistische Herkunft des Kyrios-Titels eintrat¹, so befürwortete FOERSTER den palästinischen Ursprung des Kyrios-Titels und damit eine Kontinuität in der Verwendung des Titels zwischen der palästinischen und der hellenistischen Gemeinde.² Diese beiden Konzeptionen haben ihre Verfechter bis heute gefunden und bestimmen noch immer die Diskussion um die Herkunft des Kyrios-Titels.

Auf die Grundzüge der Konzeption FOERSTERS greifen CULLMANN³ und SCHWEIZER⁴ zurück. Zuletzt hat HAHN innerhalb eines geschlossenen Entwurfs die Geschichte des Kyrios-Titels dargestellt, indem er von der palästinischen Vorgeschichte ausging, dabei aber den "beträchtliche(n) Umbruch beim Übergang in die hellenistische Gemeindetradition"⁵ betonte. Demgegenüber steht BULTMANN⁶ in der Nachfolge BOUSSETs und vertritt uneingeschränkt den hellenistischen Ursprung des Kyrios-Titels.

Die jüngsten Arbeiten von KRAMER⁷ und SCHULZ⁸ führen diese Linie weiter und versuchen durch stärkere Differenzierung die 'Achillesverse'⁹ der These BOUSSETs

1) BOUSSET, Kyrios Christos S.75ff.

2) FOERSTER, Herr ist Jesus; vor ihm schon DALMAN, Worte Jesu S.266ff.

3) CULLMANN, Christologie S.209-244.

4) SCHWEIZER, Der Glaube an Jesus S.7-21; ders., Jesus Christus S.68-82.

5) HAHN, Hoheitstitel S.67; vgl. § 2 'Kyrios' S.67-125. GNILKA, Jesus Christus S.79-94, schließt sich in den wesentlichen Zügen HAHN an.

6) BULTMANN, Theologie S.54ff.123ff. Aus den Randnotizen BULTMANNs in dem Buch von FOERSTER (das sich in der Seminarbibliothek in Mainz befindet), läßt sich ersehen, daß er die Kritik PETERSONs an FOERSTERs Buch übernommen hat.

7) KRAMER, Christos §§ 43-52, S.154-179.

8) SCHULZ, Maranatha S.125-144.

9) Zitiert bei CULLMANN, Christologie S.219.

abzusichern. KRAMER hat speziell die Verwendung des Kyrios-Titels bei Paulus untersucht. "Er weist in den vorpaulinischen Traditionen zwei strukturell und hinsichtlich ihrer Herkunft verschiedene Kyrios-Vorstellungen nach: Die eine hat ihren 'Haftpunkt' in der Akklamation 'Kyrios Jesus' und in den mit ihr verbundenen Topoi, bezeichnet ausschließlich den Gegenwärtigen und läßt sich mit Sicherheit nur bis in die heidenchristliche Gemeinde zurückverfolgen (sog. 'Akklamations-Kyrios'); die andere ist die des..palästinischen Mare-Kyrios, die ausschließlich eschatologischen Bezug hat."¹

Gleichzeitig und möglicherweise in Zusammenarbeit mit KRAMER stellt SCHULZ in dem Aufsatz 'Maranatha und Kyrios Jesus' die These auf: "Der Typus des Akklamations-Kyrios hat ursprünglich also weder eine genuine Verbindung zum Mare-Kyrios der Parusieapokalyptik, konzentriert im Maranatha, noch zum Tetragramm-Kyrios, auch wenn beide Topoi bereits im vorpaulinischen Stadium der Überlieferung sekundär hinzugetreten sind."²

Ergeben sich aus diesen neueren Arbeiten zur Kyrios-Problematik Ansätze für eine Überbrückung der gegensätzliche Ansichten von BOUSSET und FOERSTER samt ihren Nachfolgern oder muß einer der beiden das Feld räumen? Es scheint mir sicher zu sein, daß mit der letztgenannten Möglichkeit gerechnet werden muß.

HAHN hat mit Recht auf die Bedeutung des hellenistischen Judenchristentums hingewiesen, das die palästinischen Traditionen den hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinden vermittelte. Allerdings ist seine These allgemein nicht akzeptiert worden, daß nämlich der Kyrios-Titel "auf palästinischem Boden mit der Vorstellung von Jesu endzeitlicher Messianität noch nicht ver-

-
- 1) VIELHAUER, Ein Weg S.167. Dies ist seine Zusammenfassung der Ergebnisse KRAMERS in § 23, S.95-103; vgl. auch BALZ, Methodische Probleme S.38f.
 - 2) SCHULZ, Maranatha S.134. Seltsamerweise wird dieser Aufsatz in einigen neueren Untersuchungen nicht berücksichtigt.

(ver-)bunden..., aber im hellenistischen Judenchristentum über Ps 110,1 einbezogen und mit der Prädikation Jesu als 'Messias' ausdrücklich gleichgesetzt"¹ wurde. Im Zusammenhang mit dieser These steht die Ableitung des absoluten δ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ für den irdischen Jesus und der Herrenbezeichnung für die "Hoheit und Vollmacht des Wiederkommenden"² aus der profanen Anrede 'Mari'.

VIELHAUER entwickelt ausdrücklich³ nicht seine eigene Ansicht zur Kyrios-Frage, aber es läßt sich unschwer erkennen, daß er für den hellenistischen Ursprung des Kyrios-Titels plädiert bzw. plädieren würde. Die Kritik VIELHAUERS an der Konzeption HAHNS könnte zu der Vermutung Anlaß geben, daß das 'hellenistische Lager' BOUSSETs nunmehr im Vorteil ist. Die Arbeit KRAMERS, die von VIELHAUER ausdrücklich gutgeheißen wird⁴ und der Aufsatz von SCHULZ zeigen m.E. aber das Gegenteil. An beide ist die Frage zu richten, ob sie die Kyrios-Problematik nicht zu formalistisch interpretieren und somit die Sachlage verkomplizieren. Der Aufsatz von SCHULZ, auf den hier zunächst etwas ausführlicher eingegangen werden soll, ist dafür ein beredtes Beispiel.⁵

Im Vordergrund steht zunächst die Frage nach der genauen Bedeutung von Mara im aramäischen Sprachgebrauch, die durch die Auswertung neuer Quellen (vor allem der sog. Kraeling-Papyri, der Lederurkunden von Susa, der Lamechapokalypse, der sog. Genesis-Midrasch-Rolle u.a.) nunmehr präziser angegeben werden kann: "Mara wurde sowohl im profanen als auch im theologischen Bereich gebraucht. Der Titel wurde auf menschliche Autoritäten und auf Gott angewandt. Mara war ein religiös unbelasteter Begriff. Beherrschend in seinem Verständnisbereich ist seine richterliche Würde: Mara ist ->

1) HAHN, Hoheitstitel S.113. Zur Kritik vgl. VIELHAUER, Ein Weg S.162-175; methodisch behutsamer THÜSING, Erhöhungsvorstellung, passim; BALZ, Methodische Probleme S.29-36.

2) HAHN, Hoheitstitel S.112.

3) VIELHAUER, Ein Weg S.116.

4) VIELHAUER, Ein Weg S.167.

5) Dabei beschränken wir uns im wesentlichen auf die Ausführungen zum Mare-Kyrios.

Richter über Leben und Tod der ihm Untergebenen." ¹ Die aramäisch sprechenden Judenchristen übertrugen diesen 'unverdächtigen' Titel auf Jesus, entgingen damit jedem Konflikt mit dem offiziellen Judentum und blieben in ihrem "kerygmatischen Zentrum auf seiten der spätjüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Toralogie" ². "Aufgrund des verschiedenen Gemeindeverständnisses" konnte es "nicht nur keine kontinuierliche Entwicklung im Sinne eines einfachen philologischen Übersetzungsvorgangs" gegeben haben, sondern ist der Mara-Titel die "grundsätzliche Ablehnung sämtlicher Kyriosprädikationen und Epiphanievorstellungen" ³. Die Ausführungen münden - und dies ist im Zusammenhang unseres Themas besonders aktuell - in dem Satz: "Der sachgemäße Kommentar (sc. des Maranatha) ist in der Spruchsammlung Q zu finden, dem Original-'Dokument' der aramäisch sprechenden Urgemeinde." ⁴ In einem knappen Aufriß wird die Übereinstimmung des apokalyptisch-toralogischen Selbstverständnisses der Urgemeinde mit dem der Logienquelle festgestellt, z.B. formuliert SCHULZ: "Das Maranatha ist zugleich unverhüllte Gerichtsandrohung und Aufforderung zur augenblicklichen Buße"... "Darum schließt das Maranatha den Verzicht auf jede Heidenmission ein"... "Die Gemeinde erfleht den Mara-Menschensohn über die Sünder und mit ihrem Marana ruft sie nach dem Kommen des Menschensohn-Jesus als ihrem Erlöser und endgültigen Erretter"... "Das Mara setzt die Ostergewißheit voraus, und diese 'Wir' (sc. des Pluralsuffixes) sind die Auserwählten, um derentwillen die Wehen der Endzeit verkürzt werden". ⁵ Und dennoch bleibt diese Gemeinde im Verband der

1) SCHULZ, Maranatha S.136f.

2) SCHULZ, Maranatha S.139.

3) SCHULZ, Maranatha S.139.

4) SCHULZ, Maranatha S.143.

5) SCHULZ, Maranatha S.140.

Synagoge und trennt sich von der hellenistischen Urgemeinde, denn "das Maranatha und das darin implizit enthaltene Bekenntnis, daß Jesus der Messias Israels gewesen sei und als Menschensohn in Kürze auf dem Zion erscheinen werde, setzt also keinen absoluten Bruch mit dem Spätjudentum voraus, wenn auch eine Unterscheidung von pharisäisch-rabbinischer Theologie"¹.

Der Inhalt des Aufsatzes von SCHULZ ist bewußt ausführlicher widergegeben worden, weil er nicht nur im Rahmen der Kyrios-Frage von Bedeutung ist, sondern auch gleichzeitig der Logienquelle einen bemerkenswerten theologiegeschichtlichen Ort zuweist. Aber man bedenke, zu welch weitreichenden Folgerungen SCHULZ bereit ist, obwohl Maranatha nicht im Kontext einer ausschließlich aramäischen Tradition überliefert ist, sondern in Verbindung mit der Liturgie des Herrenmahls.

Bei der Interpretation von Maranatha ist von drei grundsätzlichen Überlegungen auszugehen²:

1. "Es ist kein Grund vorhanden, das Wort nicht aus der palästinischen Urgemeinde stammen zu lassen, da alle uns erhaltenen aramäischen Worte in den Evangelien daher stammen und die Beibehaltung des fremden Wortlautes nur Sinn hat, wenn er nicht aus einer aramäisch sprechenden Gemeinde Syriens, sondern aus der Urgemeinde selbst stammt."³
2. Es ist vorauszusetzen, daß in allen christlichen Gemeinden, den aramäisch sprechenden und den griechisch

1) SCHULZ, Maranatha S.142.

2) Im methodischen Vorgehen und im Ergebnis sind diese Ausführungen über Maranatha nahezu identisch mit denen von SANDVIK, Das Kommen des Herrn S.9-22, diese sind aber völlig unabhängig entstanden.

3) FOERSTER, ThW 8 S.1094. Hierin ist FOERSTER zuzustimmen und dies sollte nicht mehr bestritten werden im Anschluß an BOUSSET, der Maranatha dem zweisprachigen Gebiet der hellenistischen Gemeinden zuwies. Immerhin gibt BOUSSET zu, daß "das Maranatha als einzige Gegeninstanz gegenüber allen beigebrachten Erwägungen stehen bleibt" (Kyrios Christos S.84). Vgl. auch K.G.KUHN, ThW 4 S.474.

sprechenden in und außerhalb Palästinas das Herrenmahl gefeiert wurde und somit der Maranatha-Ruf wenn nicht in allen Gemeinden geläufig, so doch weithin verbreitet war.¹

3. Die Bedeutung von Maranatha läßt sich nicht allein philologisch durch Übersetzung aus dem aramäischen Sprachgebrauch feststellen, sondern ist gleichzeitig durch seine Verwendung in der Liturgie des Herrenmahls mitbestimmt. Es muß immer wieder betont werden, daß wir außer in 1 Kor 16,22f; Did 10,6 und Apc 22,20f keine sicheren Belege für die Bezeichnung Jesu als Maran(a) besitzen. Es muß also zunächst versucht werden, diesen Sachverhalt möglichst ohne Belastung durch Hypothesen zu erklären. Es liegt deshalb nahe, das Problem vom Herrenmahl aus aufzurollen.

Daß das Maranatha in der Liturgie des urgemeindlichen Gottesdienstes seinen Sitz im Leben hat, wird nicht zu bestreiten sein. Die vorhandenen Belege weisen dabei auf die Liturgie des Herrenmahls. Mit Sicherheit wird man hier zumindest *e i n e n* Haftpunkt des Maranatha-Rufes annehmen können. Die Möglichkeit ist nicht völlig auszuschließen, daß das Maranatha auch an anderer Stelle des urgemeindlichen Gottesdienstes seine liturgische Bedeutung hatte.²

Wir wissen nicht, wie die Feier des Herrenmahls in der frühen Urgemeinde vollzogen wurde, man wird anfangs auch keine 'Liturgie' gekannt haben. Vielmehr nahmen die ersten Jünger die Tischgemeinschaft wieder auf, die Jesus, solange er unter ihnen lebte, geübt hatte, - jetzt nur mit dem Unterschied, daß diese nachösterliche Tischgemeinschaft geprägt war durch die Bedeutung des letzten Mahles, das Jesus vor seinem Tod mit ihnen gehalten hatte. Die Mahlgemeinschaft wurde von den

-
- 1) Daß Paulus den Maranatha-Ruf in Korinth eingeführt hat, so CONZELMANN, Urchristentum S.54, ist unwahrscheinlich, denn dann wäre zu erwarten, daß er den aramäischen Ausdruck übersetzt oder noch einmal erklärt.
 - 2) So z.B. WENGST, Christologische Formeln S.45f; vgl. dazu unten S.114.

Jüngern nach dem Tod Jesu deswegen wieder aufgenommen, weil sie in der Gewißheit seiner lebendigen Gegenwart lebten. Die "lebendige Gegenwart des Auferstandenen und Erhöhten, der sich als der erwartete Heilbringer kundgibt und verbürgt"¹ vereinte sie erneut in der Mahlgemeinschaft, die sie nun als einen Übergang bis zur endgültigen, endzeitlichen Gemeinschaft in der himmlischen Herrlichkeit verstanden. Im Blick auf dieses eschatologische Freudenmahl feiert die Gemeinde jetzt schon das Mahl ἐν ἀγαλλιάσει. Maranatha 'unser Herr, komm', ist die Bitte der Versammelten um die endgültige Gemeinschaft mit dem Auferstandenen.²

Die Frage, ob mit dem Maranatha "der Herr zum Mahl eingeladen wird oder ob seine Parusie erbeten wird"³, trifft nicht den Kern. Mit Recht stellt CULLMANN fest, daß "beides so eng miteinander verbunden (war), daß sie wirklich im Erlebnis der kultischen Gegenwart Christi zugleich seine endgültige Wiederkehr sozusagen im voraus erlebten"⁴. Man wird aber die eschatologische Ausrichtung des Herrenmahls nicht aufrechterhalten können, ohne zugleich der Gemeinde "bereits ein Wissen um die Gegenwart des erhöhten Herrn im Himmel"⁵ zuzugestehen. Beide Bereiche sind für das Herrenmahl konstitutiv.

-
- 1) HAHN, Abendmahlsüberlieferung S.347; vgl. auch S.340. CONZELMANN, Korinther S.235-238: Exkurs 'Die Abendmahlsüberlieferung'.
 - 2) Die Frage nach den Übersetzungsmöglichkeiten von Maranatha braucht hier nicht mehr erörtert zu werden. Vgl. dazu K.G.KUHN, ThW 4 S.470-475; HAHN, Hoheitstitel S.100ff; CULLMANN, Christologie S.214ff. - Doch ist grundsätzlich zu beachten, daß die Entscheidung für die Trennung in 'maran atha' bzw. 'marana tha' noch keine Entscheidung für eine der Bedeutungsmöglichkeiten ist. Grammatikalisch ist nach RÜGER, Sprache Jesu S.120f, nur die Trennung 'maran atha' möglich.
 - 3) CONZELMANN, Korinther S.361.
 - 4) CULLMANN, Christologie S.218. Ebenso treffend und wichtig ist der nachfolgende Satz: "Wenn wir von der urchristlichen Eschatologie sprechen, sollten wir viel mehr, als dies zu geschehen pflegt, daran denken, daß die Urgemeinde die 'Eschatologie' nicht nur erwartete, sondern schon erlebte, und zwar in ihren eucharistischen Mahlzeiten."
 - 5) BALZ, Methodische Probleme S.35.

In diesen Rahmen ist das Maranatha der versammelten Gemeinde einzuordnen.¹ Nicht die inhaltliche Bedeutung von Maranatha ist vorgegeben, sondern der Vorstellungshorizont der Herrenmahlfeier. Die Bedeutung des Gebetsrufes Maranatha ist also durch das Herrenmahl begrenzt und von hier aus zu interpretieren.

Warum hat die Gemeinde sich gerade für diesen religiös unbelasteten, aber im profanen wie im theologischen Bereich verwendbaren Titel 'Maran' entschieden? Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Urgemeinde diesen 'ungebräuchlichen' Titel aufgenommen hat, weil er inhaltlich nicht eindeutig fixiert war und durch die Verwendung in der Liturgie des Gottesdienstes und speziell der des Herrenmahls neu geprägt werden konnte. Dann ist Maranatha vom 'Kontext' des Herrenmahls aus zu interpretieren und kann dann nur der Bitruf um die Parusie des Auferstandenen und Erhöhten sein.²

Allerdings ist zu fragen, inwieweit der Kontext in 1 Kor 16,22; Did 10,6 und auch Apc 22,20 selbst schon die Bedeutung von Maranatha eingrenzt. Aus diesen Texten ist ein Bruchstück der Liturgie zu rekonstruieren. Der Mahlfeier geht (nach Did 10,6) die Einladeformel voraus (εἰ τις ἀγίος ἐστίν, ἐρχέσθω· εἰ τις οὐκ ἐστὶ μετανοεῖτω) die "an die gerichtet wird, die 'heilig' sind, und die übrigen (werden) zur Bekehrung aufgefordert"³. Dieser Einladeformel schließt sich das Maranatha an - beides wohl vom Liturgen gesprochen -, während die Gemeinde mit

-
- 1) Die Mahlfeier des irdischen Jesus mit seinen Jüngern könnte man als dritten (historischen) Bereich hinzunehmen. CULLMANN spricht ähnlich "von dem dreifachen Kommen Christi": zur Mahlfeier der Gemeinde, zum eschatologischen Mahl und vom Kommen Jesu bei den Erscheinungsmahlzeiten nach Ostern (CULLMANN, Urchristentum S.19). Die Vorrangstellung der Erscheinungsmahlzeiten ist aber traditionsgeschichtlich und sachlich nicht gerechtfertigt. Vgl. auch CULLMANN, Zum urchristlichen Gottesdienst S.512; und ders., Christologie S.218.
 - 2) Dabei kann offen bleiben, wie stark die Erhöhungsvorstellung ausgeprägt war. THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.54, spricht sehr vorsichtig von der "keimhafte(n) Überzeugung von der Präsenz Jesu in den gottesdienstlichen Mahlfeiern wie überhaupt im Leben der Gemeinde".
 - 3) HAHN, Hoheitstitel S.102.

'Amen' schließt. In 1 Kor 16,22 tritt an die Stelle der Einladeformel bereits ein Abwehrspruch (ἐξ τῆς οὐ φιλεῖ τοὺς κῆρυον ἡμεῖς ἀνθρώποις), der die Unwürdigen von der Mahlfeier ausschließen soll. Dieser Abwehrspruch ist zweifellos ein 'Satz heiligen Rechts', der durch das anschließende Maranatha bekräftigt wird, gleichgültig "ob man es als Herbeirufung des kommenden Herrn oder als Proklamation des in der Gemeinde Gegenwärtigen versteht"¹. Die anschließende Formulierung BORNKAMMs: "Auf jeden Fall appelliert das Maranatha an den himmlischen Richter und verleiht dem Anathema drohenden Nachdruck"², mag für 1 Kor 16,22 zutreffen, aber nicht für die Einladeformel in Did 10,6. Auch wenn man die Formel in Did 10,6³ traditionsgeschichtlich später einordnet im Vergleich mit

-
- 1) BORNKAMM, Verständnis des Gottesdienstes S.125.
 - 2) BORNKAMM, Verständnis des Gottesdienstes S.125.
 - 3) Indirekt bestätigt WENGST, Christologische Formeln S.45f, diese Überlegungen, wenn er zu Did 10,6 ausführt: "Der erste Satz des Liturgen gibt zwar dem Wunsch Ausdruck, daß diese Welt vergehen soll, aber die dem korrespondierende positive Bitte um das Kommen der Gnade zeigt schon, daß hier nicht die Parusieerwartung im Blick ist. Und so begrüßt die Gemeinde in ihrer Antwort bereits den 'Sohn Davids'; das Ὁσωννὲ gilt nicht einem noch erwarteten, sondern einem gegenwärtigen. Das aber bedeutet für Maranatha, daß es h i e r in diesem Kontext nicht als eschatologischer Bittruf um die Parusie verstanden wurde, was sich bei seiner Stellung als Abschluß der Einlade- und Ausschußformel ohnehin nicht nahelegt." - Seine Schlußfolgerung: "Erwägt man einerseits, daß der Topos in Did 10,6 und 1 Kor 16,22, innerhalb dessen Maranatha steht, als solcher wahrscheinlich eine Übernahme aus hellenistischen Mysterienfeiern ist und daß das übersetzte Maranatha Apc 22,20 einem Satz folgt, der überhaupt nicht in eine eucharistische Liturgie gehört, so ist es m.E. höchst unwahrscheinlich, daß Maranatha seinen ursprünglichen Sitz im Leben in einer Herrenmahlfeier der aramäisch sprechenden oder hellenistischen Gemeinde hatte." (S.147f). Der Sitz im Leben von Maranatha ist - nach Meinung von WENGST - am Ende der Verkündigung eines 'Satzes heiligen Rechts' durch den urchristlichen Propheten anzunehmen. - Ich halte diese Thesen von WENGST für unzutreffend, schon wegen seiner verfehlten Kontextanalysen zu Did 10,6; 1 Kor 16,22 und Apc 22,20. Gesetzt den Fall, Maranatha hatte a u c h in der urchristlichen Prophetie seinen Sitz im Leben, so ändert dies an den obigen Ausführungen zum christologischen 'Hintergrund' von Maranatha im Glauben der aramäischen Urgemeinde im Kern nichts.

1 Kor 16,22, wie dies SCHWEIZER tut, so ist es kaum möglich, Maranatha als die Bitte um "das Kommen des Richters zum Endgericht"¹ zu verstehen. Die Interpretation von Maranatha kann nicht allein an dem nur in 1 Kor 16,22 vorangehenden Anathema ausgerichtet werden, sondern dieser Ausschnitt aus der Liturgie der Mahlfeier muß zusammengesehen werden mit dem Herrenmahl als Ganzem. Möglicherweise leitet der Ruf Maranatha auch zu der Mahlfeier über, so daß er nicht nur von der Einlade- bzw. Abwehrformel aus zu interpretieren ist.

Es mag sein, daß im aramäischen Sprachgebrauch für Mara die richterliche Würde im Vordergrund stand², wenn die urchristliche Gemeinde diesen Titel benutzt, schwingt diese Bedeutung sicher mit, sie ist aber nicht allein beherrschend. Denn wenn die Gemeinde den religiös unbelasteten und in seiner Bedeutung nicht endgültig fixierten Titel auf den erhöhten Jesus übertrug, dann müßte aus dem Kontext von Maranatha der Beweis erbracht werden, daß sie sich mit diesem Titel tatsächlich nur auf die königliche Richterautorität beruft.

Nach allem, was wir vom Herrenmahl der Urgemeinde wissen, verbietet sich dieses einseitige Verständnis von Maran, zudem wäre dann nicht zu erklären, warum die Urgemeinde dann nicht den ihr geläufigen Menschensohn-Titel verwendet hat.³ In dem Gebetsruf Maranatha fleht die Gemeinde um die Parusie des Erhöhten⁴ und zugleich beim Mahl Gegenwärtigen.

Welche anderen sprachlichen Möglichkeiten hatte die Gemeinde, um diesen komplexen Sachverhalt, oder angemessener formuliert, dieses christologische Geheimnis, in Worte zu fassen? Ist es ein Zufall, daß die drei Über-

1) SCHWEIZER, Jesus Christus S.59 Anm.7, im Anschluß an WENGST, Christologische Formeln S.47f.

2) SCHULZ, Maranatha S.137.

3) Diese Frage bleibt bei KRAMER, Christos S.97, unbeantwortet.

4) Vgl. CONZELMANN, Urchristentum S.54: "'Maranatha', die Bitte um die Parusie des erhöhten Jesus." Noch prägnanter formuliert: "In 'κύριος' herrscht der Aspekt: Gegenwart und Zukunft." (CONZELMANN, Zum Überlieferungsproblem Sp.884).

(Über-)setzungsmöglichkeiten für Maranatha (als Gebetsruf: Herr, komm; als Bekenntnis: Unser Herr ist gekommen; als Aussage: Unser Herr ist gegenwärtig) genau den christologischen Dimensionen des Herrenmahls¹ entsprechen? Natürlich stellt sich dieser Sachverhalt erst in der Rückschau so dar, immerhin ist die Möglichkeit zu erwägen, daß die aramäische Gemeinde sich der Mehrdeutigkeit von Maranatha bewußt war und deswegen dieser Gebetsruf gerade im Herrenmahl, wo diese Mehrdeutigkeit besonders angebracht ist, seinen Sitz im Leben hat.

SCHULZ formuliert genau entgegengesetzt: "Der Maratitel für den Menschensohn-Jesus ist die bewußt oder unbewußt grundsätzliche Ablehnung sämtlicher Kyriosprädikationen und Epiphanievorstellungen."² Ich halte diese These für verfehlt, weil SCHULZ bei der Interpretation des Mara-Titels sich einseitig vom aramäischen Sprachgebrauch leiten läßt und eine mögliche Akzentverschiebung nicht in Betracht zieht. Auch seine Darstellung der Theologie der aramäisch sprechenden Urgemeinde trifft in dieser Form nicht zu, da sie ausschließlich aus diesem einseitigen Verständnis des Mara-Titels entfaltet ist. Das Gleiche gilt für seine Einordnung der Theologie der Logienquelle in den Rahmen der spätjüdischen Theologie. War es schon erstaunlich, daß SCHULZ alle Aussagen über die Theologie der Logienquelle an der Formel Maranatha aufhing³, obwohl diese Formel bzw. der Titel Mara an keiner Stelle in Q bezeugt ist, so ist grundsätzlich zu fragen, ob sein Entwurf sich überhaupt historisch verifizieren läßt.

Denn wenn die Logienquelle (durch das Maranatha) als "die im Rahmen des Spätjudentums durchaus mögliche Aktualisierung der traditionellen Messianologie, Toralogie

1) Vgl. dazu oben S.112f.

2) SCHULZ, Maranatha S.139.

3) Dies läßt sich schon an den Formulierungen ablesen, vgl. die Zitate oben S.109.

und Apokalyptik"¹ theologisch zu interpretieren ist und demnach völlig in der aramäisch sprechenden Urgemeinde beheimatet ist, so bleibt ungelöst, warum die Logienquelle in die griechische Sprache übersetzt wurde. Gerade wenn die hellenistische Gemeinde "aufgrund ihrer Tempel-, Tora- und Parusiekritik aus der Zurückhaltung der jesusgläubigen innerjüdisch-apokalyptischen Sekte (sc. der 'Hebräer') herausgetreten"² ist und damit den Bruch mit dem Judentum provozierte, so wird sie doch kaum das "Original-'Dokument' der aramäisch sprechenden Urgemeinde"³ übernommen haben. Die Einreihung der aramäischen Urgemeinde in die pharisäisch geführte Synagoge und die damit verbundene theologische Einordnung der Logienquelle geben einer Darstellung der Geschichte der Urchristenheit mehr Fragen auf als sie zu lösen vermögen.

Mit dem bisher Gesagten soll die These von SCHULZ und KRAMER in Frage gestellt werden, daß die Vorstellungsbereiche des Mare-Kyrios und des Akklamations-Kyrios streng getrennt werden müssen bzw. daß "der gleiche Titel von zwei verschiedenen Gemeinden in Verbindung mit zwei verschiedenen Vorstellungskomplexen gebraucht und so in den Strom der Überlieferung der christologischen Bezeichnung^{en} gebracht wurde"⁴.

Vielmehr zeigt schon der Gebetsruf Maranatha, daß die Parusievorstellung von der Erhöhungsvorstellung zwar unterschieden werden kann, aber sachlich nicht grundsätzlich getrennt werden darf. Festzuhalten ist, daß der Gebetsruf Maranatha der älteste und einzig sichere Beleg für die Herrenanrede Jesu ist. Der Ansatzpunkt für den Kyrios-Titel ist demnach nachösterlich, ob sich dieser Ansatz weiter zurückverlegen läßt, in die Zeit des irdischen Jesus, ist umstritten. Die Frage

1) SCHULZ, Maranatha S.143.

2) SCHULZ, Maranatha S.142.

3) SCHULZ, Maranatha S.143.

4) KRAMER, Christos S.100.

entscheidet sich allein an den Belegen, weil man in diesem Fall eine sprachliche Kontinuität oder eine historische Wahrscheinlichkeit als Argument nicht ohne weiteres in Anschlag bringen kann.

Das absolute $\delta \kappa \upsilon \rho \iota \sigma$ für den irdischen Jesus steht auffallend häufig im Erzählungsstoff des lukanischen Sondergutes. Auch wenn man diese Stellen Überlieferungs-geschichtlich anders einordnet und beurteilt als VIELHAUER¹, so können sie doch nicht als Zeugen für die Anrede des irdischen Jesus mit dem profanen Titel 'Mari' in Anspruch genommen werden. Sofern sich keine anderen Argumente ergeben, ist davon auszugehen, "daß 'Mari' keine gängige Anrede an den historischen Jesus war (vielleicht überhaupt nie gebraucht wurde)"².

Als Ausgangspunkt des Kyrios-Titels nehmen wir also den nachösterlichen Maranatha-Ruf.³ Wenn dieses Maranatha seinen Sitz im Leben in der Feier des Herrenmahls in den aramäisch sprechenden Gemeinden hat, dann ist anzunehmen, daß dieser Ruf in den griechisch sprechenden Gemeinden Palästinas ebenfalls geläufig war. Es ist dann aber ausserst unwahrscheinlich, daß sich diese Gemeinden auf die

1) Vgl. die eingehende Analyse unten S.131ff.

2) VIELHAUER, Ein Weg S.157; anders KÜMMEL, Theologie S.100f.

3) Die Logien in Mt 7,21//Lk 6,46; Mt 7,22//Lk 13,25(26)f und Mt 25,1-13(31-46) müßten hier mitberücksichtigt werden. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß diese Logien bzw. Gleichnisse zum alten palästinischen Gut zu rechnen sind; sie stammen also von der aramäischen Gemeinde oder von der griechisch sprechenden Gemeinde Palästinas. Damit ist gezeigt, daß der Ruf Maranatha nicht isoliert in der Liturgie des Herrenmahls Verwendung fand (was auch historisch wenig wahrscheinlich ist!), sondern daß die Anrufung des erhöhten und zum Gericht wiederkommenden Herrn für das gottesdienstliche Leben überhaupt bedeutungsvoll war. So gilt vor allem für Mt 7,22f, daß "diese Anrede nur auf den Gebetsruf der Christen bezogen werden" kann (HAHN, Hoheitstitel S.97f; zur Einzelanalyse der genannten Texte vgl. HAHN, Hoheitstitel S.96-100). Wenn dem so ist, dann ist es legitim, hier lediglich den Kyrios-Titel zu behandeln, weil in ihm - wie in einem Brennpunkt - die Probleme konzentriert gebündelt werden.

Rezitation des Maranatha beim Herrenmahl beschränkten, vielmehr ist die Annahme naheliegend - sofern die sprachlichen Möglichkeiten bestehen -, daß bei den 'Hellenisten' der Titel Mara in die noch lebendige Jesustradition einfließt. Demnach ist zu klären, ob in den Evangelien und bei Paulus Belege für den Kyrios-Titel zu finden sind, die der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde zuzuschreiben sind.¹ Sprachlich gesehen gibt die Übersetzung von Marana keine Probleme auf, "in den griechisch redenden Gemeinden fiel das dem Suffix entsprechende Personalpronomen ἡμῶν weg"², so daß mit dem absoluten Gebrauch ὁ κύριος zu rechnen ist.

An dieser Stelle muß noch einmal betont werden, daß es nicht richtig ist, die "Formel"³ Maranatha ausschließlich mit der Parusieerwartung zu identifizieren. Dieser Gebetsruf ist mit der Liturgie des Herrenmahls verknüpft und erhält von hieraus seine eschatologische Prägung. Wenn aber die Gemeinde beim Mahl um das Kommen des Herrn bittet, "so setzt dies sein Herrsein, seine Erhöhung in diese Herrscherstellung jetzt schon voraus, auch wenn sich erst bei seinem 'Kommen' sichtbar offenbaren wird, daß er der 'Herr' ist"⁴.

Die Ergebnisse und Thesen KRAMERs können hier nicht im einzelnen besprochen werden; im Zusammenhang mit

1) Damit versuchen wir, die Beweisführung auf eine breitere Basis zu stellen, als dies anhand der Belege in 1 Kor 16,22; Did 10,6 und Apk 22,20 bereits möglich ist. Zweifellos finden sich an diesen drei Stellen Spuren eines in bestimmten Grundzügen festliegenden liturgischen Formulars der Herrenmahlfeier. Damit ist zugleich die Brücke geschlagen vom aramäisch-syrischen Bereich zu den griechisch sprechenden Judenchristen Kleinasiens und den heidenchristlichen Gemeinden Griechenlands. Vgl. BORNKAMM, Verständnis des Gottesdienstes S.123ff; LOHSE, Offenbarung S.52f.111.

2) FOERSTER, ThW 3 S.1094,16f.

3) KRAMER, Christos S.103.

4) VIELHAUER, Der Weg S.160. Anders KLEIN, RGG IV Sp. 732, der Maranatha alternativ interpretiert, "entweder als Proklamation des gegenwärtigen Kultgottes ..oder..als beschwörende Herbeirufung der Parusie, wobei die Bitte um kultische Ankunft des Herrn mit-schwingen mag".

der 'Konstituierung' der Mare-Kyrios-Vorstellung formuliert KRAMER: "...Sicher gehört Maranatha als Stück aus der Herrenmahl-'Liturgie' der aramäisch sprechenden Urgemeinde in gottesdienstlichen Zusammenhang, aber dieser Gottesdienst war wesentlich anders gerichtet als derjenige der hellenistischen Christengemeinden. Wenn man bei den literarisch fassbaren Lebensäußerungen dieser Gottesdienste, dem Akklamationsruf und der Maranatha-Formel, einsetzt, dann erkennt man ihren verschiedenen Charakter; dann stösst man aber zugleich auf die verschiedenen Vorstellungshintergründe, welche die verschiedenen Inhalte der schliesslich gleichlautenden Bezeichnung 'Kyrios' ausmachen."¹

Es soll grundsätzlich nicht bestritten werden, daß die Gottesdienste der aramäisch sprechenden und der hellenistischen Gemeinden verschieden ausgeprägt waren, aber dies kann nicht durch den Akklamationsruf und die Maranatha-Formel begründet werden, denn beide haben verschiedene Funktionen innerhalb der Liturgie des urchristlichen Gottesdienstes. Daß ihr verschiedener Charakter sie nicht gegenseitig ausschließt, ist ja bewiesen durch die Verwendung des Maranatha in der Mahlfeier der hellenistischen Gemeinde (1 Kor 16,22). Falls in Korinth die genaue Bedeutung von Maranatha bekannt war (und daran ist wohl nicht zu zweifeln!), stand im gottesdienstlichen Leben dieser Gemeinde der Akklamationsruf KYPIOS IHCOYE (1 Kor 12,3) neben dem Maranatha. Dies kann nun nicht in gleicher Weise für die aramäische Gemeinde behauptet werden², aber es ist zu fragen, ob das, was KRAMER zur Homologie ausführt, nicht bereits für die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde gilt: "Im Akklamationsruf blickt die Gemeinde aber auch nicht primär auf den Akt der Einsetzung des Kyrios (etwa in der Auferweckung, die als Erhöhung verstanden ist), son-

1) KRAMER, Christos S.101.

2) Dies entspräche etwa der Position CULLMANNs; vgl. ders., Christologie S.212ff.219.

(son-)dern sie akklamiert ihm zu seiner Herrenstellung, ohne zunächst darüber zu reflektieren, wie diese Herrenstellung zustande gekommen ist."¹

Es fällt auf, daß KRAMER immer wieder vermeidet, der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde eine Bedeutung in der Überlieferungsgeschichte des Kyrios-Titels zuzuweisen, obwohl sich dies durchaus nahelegt bzw. zumindest eingehender geprüft werden sollte.² Wenn die Erhöhungsvorstellung tatsächlich "ein Urdatum christlichen Glaubens ist"³, so ist es schon historisch recht unwahrscheinlich, die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde aus diesem Traditionsprozeß auszuschließen und den ganzen Umfang der Traditionsbildung der heidenchristlichen Gemeinde zuzusprechen, zumal man immer wieder feststellt, daß der Sprachgebrauch des Paulus in vielem auf vorpaulinische Tradition zurückgeht.

Die vielschichtige Verwendung des Kyrios-Titels bei Paulus kann hier weder dargestellt noch in den Einzelheiten untersucht werden; nur ein kleiner Ausschnitt soll hier behandelt werden und zwar die Frage, ob sich Anzeichen dafür finden lassen, daß bereits die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde den Erhöhten als Kyrios bezeichnet und bekannte. Wendungen, die KRAMER selbst als "für das christliche Kyriosproblem am aufschlußreichsten"⁴ bezeichnet, sollen dafür herangezogen werden.

Die Christen bezeichnen sich als solche, 'die den Namen des Herrn anrufen' (bzw. 'die den Herrn anrufen'), diese Wendung findet sich breit gestreut im Neuen Testament (1 Kor 1,2; Röm 10,12f; Act 2,21; 22,16; 9,14.21; 2 Tim 2,22) und geht auf ein LXX-Zitat aus Jo 3,5 und

1) KRAMER, Christos S.62f.

2) Nachdem KRAMER, Christos S.66, die "erweiterte Variation 'Kyrios Jesus Christus'" der hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde zugeschrieben hat, fährt er fort: "Dafür, dass demgegenüber 'Kyrios Jesus' in ältere Schichten zurückreichte, gibt es keine Anhaltspunkte. So ist anzunehmen, dass der Akklamationsruf als solcher aus den Kreisen der hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde stammt." VIELHAUER, Ein Weg S.165, hat dies übernommen.

3) VIELHAUER, Ein Weg S.174.

4) KRAMER, Christos S.155.

Ps 98,6 zurück. Es ist unbestritten, daß es sich in 1 Kor 1,2 und Röm 10,12f um vorpaulinisches Traditionsgut handelt. "Die Übernahme dieses LXX-Ausdrucks und das Beziehen des Kyriostitels auf Jesus hat demnach bereits vor Paulus stattgefunden."¹ Mit großer Wahrscheinlichkeit kann diese Tradition der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde zugesprochen werden. Die Übertragung des Kyrios-Titels der LXX auf Jesus setzt bereits ein ausgeprägtes christologisches Denken voraus, denn es handelt sich dabei ja ursprünglich um den alttestamentlichen Kyrios-Titel, den die hellenistischen Juden in der synagogalen Lesung anstelle des Tetragramms aussprachen.² Für das hellenistische Judenchristentum sind damit zwei Wurzeln des Kyrios-Titels freigelegt: 1. Die Übersetzung des aramäischen Marana (oder Mara) und 2. Das in der Synagoge gesprochene Kyrios anstelle des Tetragramms.

Die hinter diesen Titeln stehenden Vorstellungen sind nun nicht einfach ineinandergeflossen, auf der anderen Seite wird sich diese Verbindung zweier ihrer Herkunft nach völlig getrennter Vorstellungskreise durch die 'Namensgleichheit' auch wiederum nahegelegt haben; die Voraussetzung dafür ist freilich, daß die Gemeinde Jesus als den Erhöhten bekannte. Dies war der Ansatzpunkt, von dem aus vermutlich die Adaptierung des alttestamentlichen Kyrios-Titels in die Wege geleitet wurde. Diesen traditionsgeschichtlichen Prozeß darzustellen, ist nicht unsere Aufgabe. Es sollte lediglich gezeigt werden, daß die Quellen es nahelegen, die Übertragung des Kyrios-Titels auf den erhöhten Jesus bereits der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde zuzuschreiben.

CONZELMANN stellt zu der Formel 'den Namen des Herrn anrufen' (1 Kor 1,2) lapidar fest: "Der Ausdruck

1) KRAMER, Christos S.155.

2) Vgl. SCHULZ, Maranatha S.128-134. - Zur Vermittlungsfunktion des hellenistischen Judenchristentums vgl. HAHN, Der urchristliche Gottesdienst S.47ff.

stammt also aus dem hellenistischen Judenchristentum."¹ Man sollte nun nicht einwenden, daß es sich im einen Fall um den wiederkommenden und im anderen Fall um den erhöhten Herrn handle, und daß diese beiden Traditionsstufen methodisch exakt auseinandergehalten werden müßten. Denn dies soll gerade bestritten werden, daß die Trennung in dieser Form möglich ist, denn "der Schluß von methodischen Unterscheidungen auf sachlich verschiedene Gegebenheiten ist keineswegs zwingend"². Zu welcher Fehleinschätzung der Belege diese methodische und sachliche Trennung führen kann, zeigt die Auslegung KRAMERs zu der oben angeführten Wendung in 1 Kor 1,2 und Röm 10,12f: "Solche Übernahme, Übertragung und Anwendung auf die Christen war aber nur möglich in einer Gemeinde, für die das Anrufen des Kyrios charakteristisch war und nicht bloss am Rande eine Rolle spielte. Diese Bedingung wurde erst durch die hellenistisch-heidenchristliche Gemeinde erfüllt."³

Diese Argumentation erweckt aber den Eindruck, 'daß nicht sein kann, was nicht sein darf'! VIELHAUER übernimmt die Ergebnisse KRAMERs und fügt hinzu, daß die Akklamation 'Kyrios Jesus' "exklusiven Charakter" habe, so daß man "für ihre Entstehung eine Antithese zu anderen $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ in Rechnung stellen"⁴ müsse, was nur im Bereich der hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde denkbar wäre. Wenn aber der Akklamationsruf, die Anrufung des Erhöhten, seinen Sitz im Leben im Gottesdienst der Gemeinde hat, dann wird man den exklusiven Charakter der Akklamation nicht so einseitig verstehen dürfen, sondern ihr auch einen innergemeindlichen Aspekt zubilligen müssen.⁵

1) CONZELMANN, Korinther S.37 Anm.36.

2) BLANK, Jesus und Paulus S.204 Anm.32.

3) KRAMER, Christos S.155f.

4) VIELHAUER, Ein Weg S.165.

5) Vgl. auch BETZ, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu S.31 Anm.1.

Diese kritischen Erwägungen sind zu wiederholen zu den Ausführungen KRAMERS über den Kyrios-Titel im Zusammenhang mit dem Abendmahl.¹ Der Kyrios-Titel hat zweifellos in der Herrenmahlterminologie seinen festen Platz. KRAMER registriert den LXX-Ausdruck τραπέζα κυρίου (1 Kor 10,21b), die Wendung ποτήριον κυρίου (1 Kor 10,21a; 11,27), κυριακὸν δεῖπνον (1 Kor 11,20), εἰ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον (1 Kor 16,23), sowie die Einleitung des Wortlautes der Herrenmahlüberlieferung in 1 Kor 11, 23b - als sicher vorpaulinisches Traditionsgut.

Interessanterweise bietet KRAMER zwei Möglichkeiten an zur Erklärung für den Sitz des Kyrios-Titels in der Herrenmahlüberlieferung: 1. Über den Maranatha-Ruf hat der Kyrios-Titel in der Herrenmahltradition Eingang gefunden. Es handelt sich dann um den Mare-Kyrios; die mit diesem Titel verbundene Erwartung der Parusie trat zwar im hellenistischen Bereich zurück, der Titel blieb aber mit der Herrenmahltradition verbunden. 2. "Zwischen dem in der Abendmahltradition haftenden Kyriostitel und dem Mare-Kyriostitel besteht kein genetischer Zusammenhang. Jener ist vielmehr auf dem Hintergrund der hellenistischen Kyrioskulte zu verstehen und steht deshalb in Beziehung mit der Kyriosvorstellung des Akklamationsrufes."²

Für KRAMER hat die zweite Möglichkeit "die größere Wahrscheinlichkeit für sich"³, die Begründung ist insofern interessant, als er nicht von der (für ihn selbstverständlichen) Trennung des Mare-Kyrios und des Akklamations-Kyrios aus argumentiert, vielmehr schließt er aus dem unübersetzten Maranatha in 1 Kor 16,22 und Did 10,6, daß dieser Gebetsruf auf die Terminologie des Herrenmahls "keinen direkten Einfluss"⁴ haben konnte.

1) KRAMER, Christos § 45, S.159-162.

2) KRAMER, Christos S.162.

3) KRAMER, Christos S.162.

4) KRAMER, Christos S.162.

Man wird aber umgekehrt argumentieren müssen: Die Tatsache, daß Maranatha im Bereich der aramäischen wie der hellenistischen Gemeinde nachgewiesen ist, läßt den sicheren Schluß zu, daß das Maranatha auch im Bereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde ein Bestandteil der Liturgie des Herrenmahls war. Daß dort dieser Gebetsruf lediglich als eine Art Formel, ohne die Kenntnis ihrer inhaltlichen Aussage, in der Feier des Herrenmahls Verwendung fand und auf diese Weise weiterüberliefert wurde, ist ganz unwahrscheinlich. Wir haben viel eher Grund, uns den christlichen Gottesdienst in der Vielfalt seiner Formen und Ausprägungen als ein lebendiges Erleben vorzustellen, in dem kein Raum ist für eine bereits völlig zur Formel erstarrten und unverstündlich gewordenen Größe.

Allerdings muß nachgewiesen werden, daß dieses aramäisch gesprochene Maranatha in der griechisch sprechenden Gemeinde der Judenchristen 'verstanden' wurde; d.h., der Kyrios-Titel muß möglichst in Verbindung mit der Herrenmahltradition nachgewiesen werden. Und dies ist nun anhand der Herrenmahlüberlieferung des Paulus deutlich zu zeigen: 'Denn ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht..(1 Kor 11,23ff)'. Paulus übermittelt der Gemeinde in Korinth wortgetreu eine liturgische Tradition, die - seinen Worten nach - auf den Kyrios selbst zurückgeht. Mit Sicherheit ist auszuschließen, daß Paulus an diesem Text eigenmächtig Änderungen vorgenommen hat. "Höchstwahrscheinlich gibt er die Form der Abendmahlstradition wieder, wie sie in der Gemeinde zu Antiochia üblich war. Denn in der syrischen Kirche hat Paulus lange gearbeitet, und Antiochia ist der Ausgangspunkt für seine große missionarische Wirksamkeit geworden."¹ Mit Antiochia², einem Zentrum der hellenistisch-

1) CONZELMANN, Korinther S.98; ähnlich argumentiert BORN-KAMM, Verständnis des Gottesdienstes S.146ff.

2) Vgl. die Darstellung des 'hellenistischen Judenchristentums' von HAHN, Mission S.48-65.

judenchristlichen Gemeinde, ist das Verbindungsglied zwischen dem aramäischen Maranatha der Herrenmahlfeier und dem Kyrios-Titel in der Herrenmahltradition der griechisch sprechenden Gemeinde außerhalb Palästinas geschlossen. Als weitere Belege aus der Herrenmahltradition sind zu nennen: $\tau\rho\alpha\pi\acute{\epsilon}\zeta\alpha\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ (LXX), $\kappa\omicron\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$, $\kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\ \delta\epsilon\iota\pi\nu\omicron\nu$ und der Satz aus der Herrenmahliturgie $\epsilon\tilde{\iota}\ \tau\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\ \phi\iota\lambda\epsilon\tilde{\iota}\ \tau\omicron\nu\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu\ \eta\tau\omega\ \alpha\nu\delta\acute{\alpha}\epsilon\mu\alpha$ · $\mu\alpha\rho\alpha\nu\alpha\theta$ ¹. Der Anruf Maranatha hat also die Terminologie des Herrenmahls sehr nachhaltig beeinflusst² und man wird gut daran tun, diese Terminologie der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde nicht abzusprechen. Sonst sind wir zu der m.E. verfehlten Ansicht KRAMERS gezwungen: "So hat man im Kyriostitel innerhalb der Abendmahlstradition die Bezeichnung zu sehen, die von der Christengemeinde auf Grund gewisser Analogien zu den hellenistischen Kyriuskulten übernommen wurde."³

Gegen die sachliche und methodische Trennung des Kyrios-Titels in die Vorstellung vom Mare-Kyrios und vom Akklamations-Kyrios sprechen nicht nur christologische und historische Argumente, die Konzeption KRAMERS gerät schließlich ins Wanken bei der Behandlung der Belege, die vom Kyrios sprechen und dabei den irdischen Jesus meinen. Unter der (sachlich kaum zutreffenden) Überschrift 'Der Kyriostitel in Einführungen' sind folgende Stellen angeführt: 1 Kor 7,10 (12); 1 Thess 4,15; 1 Kor 7,25; 1 Kor 9,14. "An allen Stellen ist ein Wort des Kyrios im gleichen Sinn wie andernorts ein LXX-Zitat angeführt: es unterstreicht Autorität und Gültigkeit der betreffenden Aussage in einer bestimmten Sache. So ist es möglich, dass diese Analogie das Setzen gerade des Kyrios-Titels für sich allein förderte."⁴

1) Falls dieser Satz aus 1 Kor 16,22 nicht gar auf ein Zitat aus dem Aramäischen zurückgeht, so SPICQ, Comment comprendre $\phi\iota\lambda\epsilon\tilde{\iota}\nu$ S.200ff.

2) So auch SCHWEIZER, Jesus Christus S.69f.

3) KRAMER, Christos S.162.

4) KRAMER, Christos S.157.

Diese Erklärung genügte KRAMER wohl selbst nicht, er fügt noch zwei andere Erklärungsmöglichkeiten an: In den genannten Stellen handelt es sich um aktuelle Probleme der Gemeinde (ethische Fragen - Ausbleiben der Parusie) und "in diesen beiden Zusammenhängen aber steht vorzugsweise der Kyriostitel"¹. Und schließlich: Bei den Stellen könnte es sich um Prophetensprüche handeln, die man "als Willenskundgebungen des Herrn der Gemeinde verstand"².

Sind diese Anläufe zur Erklärung dieser Stellen nicht gerade überzeugend, so gilt dies erst recht von der Behandlung von Gal 1,19, wo Paulus im Zusammenhang seines Jerusalem~~aufenthaltes~~ davon spricht, nur Petrus und Jakobus, den Bruder 'des Herrn', gesehen zu haben, und 1 Kor 9,5, wo von den übrigen Aposteln und den Brüdern 'des Herrn' die Rede ist. Dieser Gebrauch des Kyrios-Titels fügt sich weder in die Vorstellung vom Mare-Kyrios noch in die des Akklamations-Kyrios ein. Vor allem bei Lukas ist diese Redeweise, bei der der irdische Jesus als Kyrios bezeichnet ist, belegt. KRAMER weist aber diese Stellen - dies entspricht der allgemeinen Ansicht - der Redaktion des Evangelisten zu³, er muß aber zugeben, daß der Gebrauch von Kyrios in Gal 1,19 und 1 Kor 9,5 nicht als abgeschliffene Redeweise bezeichnet werden kann, ja, daß diese Wendung als "gemeinverständlicher Ausdruck, der bereits technische Bedeutung hat"⁴, gebraucht ist und sich damit als vorpaulinischer Sprachgebrauch ausweist.

Für diese Verwendung des Kyrios-Titels muß KRAMER auf eine neue Erklärung ausweichen: "Es ist wohl das Nächstliegende, anzunehmen, dass die Urgemeinde vom Bruder des 'Rabbi' oder des 'Mare' sprach, wobei dieses Mare vorstellungsmässig nicht mit dem Marana des Maranatha-Rufes identisch sein konnte. Vielmehr ist zu vermuten,

1) KRAMER, Christos S.158.

2) KRAMER, Christos S.158.

3) Vgl. die Analyse dieser Stellen unten S.131ff.

4) KRAMER, Christos S.175.

dass es sich beim in Frage stehenden Mare bzw. Rabbi um dieselbe Bezeichnung handelt, die als ehrfurchtsvolle Anrede an den irdischen Jesus verwendet worden war. ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου bedeutete demnach ursprünglich einfach 'der Bruder des Rabbi', wobei Rabbi-Kyrios zunächst keinerlei christologische Bedeutung hatte."¹

Man hätte demnach zu unterscheiden zwischen der Vorstellung des Rabbi-Kyrios, des Mare-Kyrios und des Akklamations-Kyrios (sowie - nach SCHULZ - des Tetragramm-Kyrios). Nach den bisherigen Ausführungen erübrigt sich ein nochmaliges kritisches Eingehen auf diese Konzeption. Mit VIELHAUER ist zu fragen, ob der Begriff 'Wort des Kyrios' "nicht überhaupt erst konzipiert und formuliert werden konnte, weil der Erhöhte als Kyrios galt und von daher auch die Worte des Irdischen ihre Autorität gewannen"². Es liegt dann also "eine Übertragung des Titels des Erhöhten auf den Irdischen vor"³.

Daß diese Übertragung erst im Bereich der hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde stattgefunden hat, ist ganz unwahrscheinlich, daß sie bereits im Bereich der aramäischen Urgemeinde stattgefunden hat, ist nicht nachzuweisen, es bleibt aber in jedem Falle die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde.⁴ Sie, das läßt sich mit einiger

1) KRAMER, Christos S.175.

2) VIELHAUER, Ein Weg S.156.

3) VIELHAUER, Ein Weg S.156. Es bleibt allerdings unverständlich, wie VIELHAUER die Arbeit KRAMERS unter diesen Umständen mit uneingeschränktem Lob bedenken kann: "...seine methodisch saubere form- und traditionsgeschichtliche Analyse ist die Grundlage für jede weitere Arbeit am neutestamentlichen Kyriosproblem" (S.167). Zur Kritik vgl. auch BALZ, Methodische Probleme S.39f.

4) Man wird einwenden, daß diese Stufenfolge die Probleme vereinfacht und in dieser Form der derzeitigen Diskussion nicht mehr angemessen ist. So fordert HENGEL, Die Begegnung von Judentum und Hellenismus S.348: "Es wäre daher an der Zeit, den alten Gegensatz zwischen jüdisch und hellenistisch durch feinere, sachgemäßere Distinktionen zu ersetzen. M.a.W.: auch das palästinische Judentum war - nach fast 400jähriger Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur - zur Zeit Jesu eine besondere Form des 'hellenistischen Judentums'." (Ähnlich auch KÖSTER, Das Ziel und die Reichweite von Entwicklungslinien S.256). - Fortsetzung S.129 -

Sicherheit sagen, war mit dem Gebrauch des Kyrios-Titels in Anwendung auf den irdischen Jesus vertraut.

Es muß ausdrücklich betont werden, daß hier nur ein kleiner Ausschnitt des sehr komplexen Problems behandelt werden konnte. Anhand der kritischen Diskussion mit den neueren Entwürfen zur Kyrios-Frage von SCHULZ und KRAMER sollte deutlich werden, daß schematisierende Entwürfe dem komplexen Sachverhalt nicht gerecht werden können. Die Unterscheidung zwischen dem wiederkommenden Kyrios und dem erhöhten Kyrios ist zwar methodisch möglich, sachlich aber, auch von den Texten aus gesehen, nicht zwingend. Die Trennung der Vorstellung vom Mare-Kyrios und der des Akklamations-Kyrios (und gar des Rabbi-Kyrios) bringt die Diskussion über Herkunft und Traditionsgeschichte des Kyrios-Titels auf eine falsche Bahn.

Eine Folge der schematisierenden Einteilung in Mare-Kyrios und Akklamations-Kyrios ist, daß der jeweilige Kyrios-Titel auf die aramäisch-judenchristliche und auf die hellenistisch-heidenchristliche Gemeinde zurückgeführt wird und somit beide Titel unabhängig voneinander entstanden sein sollen. Nach SCHULZ ist dies insofern zu differenzieren, als er die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde aus diesem Traditionsprozeß nicht ausschließt, ihr vielmehr den Tetragramm-Kyrios zuweist, der sich mit dem ethnischen Akklamations-Kyrios vereinigt hat.¹ Noch vor Paulus sind diese beiden großen Traditionsströme zusammengeflossen zu dem einen Herrentitel Kyrios.

4) Fortsetzung von S.128: In der vorliegenden Darstellung soll das Nacheinander der Schilderung allerdings nicht prinzipiell eine zeitliche Stufenfolge signalisieren. Was sich historisch wahrscheinlich mehr oder weniger 'gleichzeitig' abgespielt hat, läßt sich nur 'nacheinander' aufzeigen (vgl. dazu HAHN, Methodenprobleme S.18-24). - Was die "feinere(n), sachgemäßere(n) Distinktionen" (HENGEL S.348) betrifft, so soll die Aufhellung der Traditionsgeschichte des Kyrios-Titels zu einer möglichst konkreten Charakterisierung der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde verhelfen. Die negative Feststellung von KÜMMEL, Das Neue Testament S.81, könnte demnach korrigiert werden: "Aber einerseits ist es völlig unbekannt, ob diese hellenistischen Judenchristen überhaupt längere Zeit als selbständige Gruppe bestanden haben und darum wissen wir auch nicht, ob sich in dieser Gruppe eine selbständige theologische Entwicklung vollzogen hat."

1) Vgl. SCHULZ, Maranatha S.138.

Mit solchen statischen Festlegungen und Abgrenzungen wird man diesem Geschehen und Erleben, dem die Urgemeinde mit Worten Ausdruck zu geben versuchte, nicht gerecht werden.¹ Wir sind demgegenüber zu anderen Ergebnissen gelangt, die hier zusammengefaßt wiederholt werden sollen:

Der Ursprung des Kyrios-Titels liegt in dem Gebetsruf Maranatha und der aramäischen Urgemeinde.² Der Titel Marana in der Übertragung auf Jesus ist eine nachösterliche Schöpfung der Urgemeinde.³ Mit diesem von der Umwelt im theologischen wie im profanen Bereich angewandten, religiös aber unbelasteten Begriff⁴, konnte die Urgemeinde ausdrücken, daß für sie Jesus der erhöhte, wiederkommende und richtende Herr ist. Dieser Hoheitstitel hatte

-
- 1) Vgl. dazu BORNKAMM, Der Auferstandene S.295: "Nichts wäre unangemessener, als den Kyriosglauben einen Ersatz zu nennen, mit Hilfe dessen die spätere Gemeinde über ihre Enttäuschung hinwegzukommen versuchte. Vielmehr hat die positive Kraft dieses schon früh im hellenistischen Urchristentum aufgekommenen Glaubens an den erhöhten Kyrios und seine schon gegenwärtige Herrschaft die Parusieverzögerung überhaupt nicht zu einer Katastrophe für das Urchristentum werden lassen, obwohl, wie besonders Paulus zeigt, Kyriosglaube und Naherwartung sich sehrwohl miteinander verbinden konnten. Die Anfänge dieses Kyriosglaubens liegen sicher bereits in der... Bewegung der bald von Verfolgung betroffenen 'Hellenisten'... Aber darüber hinaus hat unbeschadet aller Motivikationen und Variationen im einzelnen diese neue christologische Konzeption im wahrsten Sinne des Wortes Geschichte gemacht."
 - 2) Sehr knapp formuliert SCHILLE, Kirchenbildung S.67: "...daß das von BOUSSET als hellenistisch bezeichnete 'Kyrios' ausweislich der Formel $\mu\alpha\rho\alpha\nu\alpha\theta\acute{\alpha}$ dem semitischen Bereich entsprungen ist -". Zutreffend differenziert BRAUN, Sinn der neutestamentlichen Christologie S.253f Anm.24: "Eine sprachliche Brücke von $\chi\gamma\iota\omicron\varsigma$ zum absoluten $\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ wird also gegeben sein (wenn man vom Suffix absieht), eine theologisch-inhaltliche kaum." Vgl. auch SCHWEIZER, Der Glaube an Jesus S.11.
 - 3) Diese These stellen wir zur Diskussion trotz der 'abschreckenden' Formulierung CONZELMANNs, Urchristentum S.54: "Die Frage, wo und wann er aufkam (sc. der Kyrios-Titel) und sich ausbreitete, ist kontrovers und kann mit dem vorhandenen Material nicht beantwortet werden."
 - 4) Vgl. SCHULZ, Maranatha S.136f.

seinen Sitz im Leben vornehmlich im Herrenmahl. Im Bereich der griechisch sprechenden Gemeinde Palästinas hat der Titel seine erste Ausweitung erfahren, vor allem durch den Einfluß des 'Tetragramm-Kyrios' der LXX; die Erhöhungsvorstellung ist hier sicherlich 'ausgebaut' worden, inwieweit das Motiv des Kyrios als Pantokrator bereits hier seinen Anfang nimmt, muß offen bleiben.¹

Nach diesem Abriß der neueren Diskussion um den Kyrios-Titel kann nun die Bedeutung des Kyrios-Titels in der Rahmung des Q-Stoffs bei Lukas genauer untersucht werden. Der Ausgangspunkt war das absolute $\delta \kappa \upsilon \rho \iota \circ \varsigma$ in der die Aussendungsrede einleitenden Rahmung Lk 10,1 und außerdem die Anredeform $\kappa \upsilon \rho \epsilon$ in der ebenfalls zu dieser Rahmung gehörenden Erzählung des ungastlichen Samariterdorfes in Lk 9,54, in dem dritten Nachfolgelogion Lk 9,61 und in dem Bericht von der Rückkehr der 72 in Lk 10,17. Wenn die genannten Stellen die einzigen Belege wären, könnte man sie der lukanischen Redaktion zuschreiben. Aber der Sachverhalt ist doch komplizierter. SCHÜRMANN hat im Zusammenhang mit der Prüfung der These REHKOPF's

1) Immerhin kann hier darauf hingewiesen werden, daß GEORGI in dem Aufsatz 'Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11', meint, "den Nachweis dafür geführt zu haben, daß dieses Lied sich ganz aus hellenistisch-jüdischer Tradition erklärt. Die christliche Bearbeitung dürfte deshalb in einer hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde zu suchen sein" (S.291). "Die Vorstellung, daß Jesus Jahwe geworden ist, der Herr der Welt, könnte den Elan des Stephanuskreises wohl erklären" (S.293). Dies trifft sich mit unserer Exegese von Lk 9,52-57 in Verbindung mit Lk 10,1 und der Aussendungsrede. Ob die Vorstellung von Jesus als dem Herrn der Welt "auch den Vorwurf der Gotteslästerung und schließlich auch eine Gesetzeskritik ermöglicht haben" (S.293), ist in der Tat zu erwägen, näherliegender erscheint mir aber zunächst doch die Erklärung KASTINGS, Mission S.102, daß "die Botschaft Jesu im Stephanuskreis auf fruchtbareren Boden fiel als bei den 'Hebräern'".

zur Sonderquelle des Lukas als erster darauf hingewiesen¹, daß der Gebrauch des Kyrios-Titels für den irdischen Jesus im Lukasevangelium einer differenzierten Untersuchung bedarf. Nach seinen Beobachtungen steht ὁ κύριος für den irdischen Jesus "in der Erzählung auffällig bevorzugt im lukanischen Sondergut, und zwar in allen Fällen im Korpus des Erzählungsstückes; daneben ebenso auffällig in Einleitungswendungen von lukanischen Q-Abschnitten"². Eine tabellarische Übersicht soll dies verdeutlichen: (Siehe S.133)

-
- 1) In dem Aufsatz: Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch, S.209-227.
 - 2) SCHÜRMANN, Spracheigentümlichkeiten S.224. POLAG, Christologie S.123, stellt zur 'Verwendung von ὁ κύριος' fest: "Sie findet sich nur in Rahmenstücken und ist sehr wahrscheinlich eine Spur jener R(edaktion), auf die neben verschiedenen Einfügung(!) auch die Anrede und Zwischenfragen zurückgehen. Auf der Bezeichnung ruht keine besondere Betonung, aber sie läßt sicher darauf schließen, daß den Tradenten die Verwendung von ὁ κύριος für Jesus vertraut war." - Diese wichtige Differenzierung in der Verwendung des Kyrios-Titels bei Lukas wird in der Diskussion um den Kyrios-Titel meist übersehen, so z.B. FLENDER, Heil S.51, im Anschluß an FOERSTER, ThW 3 S.1092,22f. So kann z.B. auch MANSON, Sayings S.67 (im Zusammenhang mit Lk 7,19) formulieren: "It is a favourite title of Jesus in Lk." Auch EDWARDS, Sign of Jonah S.58-62, differenziert unter der Überschrift 'Kyrios as a Title in Q' zu wenig in der Verwendung von Kyrios, so daß sein Ergebnis wenig überzeugend ausfällt: "In summary, the word kyrios does appear in the early Palestinian material and is used a number of times directly of Jesus, not just in quotations referring to God." (S.62); und auch S.95: "Luke's highly developed kyrios christology has its beginnings in the Mar christology of the Q community." - Vgl. auch NEVIUS, Kyrios S.75ff.

κῆπος bzw. κῆπε im lukanischen Sondergut

- Lk 5,8 : Fischzug des Petrus
Lk 7,13: Jüngling zu Nain
Lk 10,39:
40: Maria und Martha
41:
Lk 13,15: Sabbatheilung an der verkrüppelten Frau
Lk 16,8 : Schluß des Haushaltergleichnisses
Lk 18,6 : Gleichnis der bittenden Witwe
Lk 19,8 : Zakchäus
Lk 22,38: Die beiden Schwerter
Lk 22,49: Gethsemane

κῆπος in Einleitungen zu Q-Abschnitten

- Lk 7,19: Anfrage des Täufers
Lk 10,1 : Aussendung der 72
Lk 11,39: Rahmung der Pharisäerrede
Lk 12,42: Zwischenfrage des Petrus
Lk 17,5 :
6 : Einleitung des Spruchs vom Glauben

κῆπε in Rahmenstücken bzw. Überleitungen zu Q-Abschnitten

- Lk 9,54: Ungastliches Samariterdorf
Lk 9,61: Drittes Nachfolgelogion
Lk 10,17: Rückkehr der 72
Lk 11,1 : Einleitung zum Vaterunser
Lk 12,41: Zwischenfrage des Petrus
Lk 13,23: Einleitung zu den eschatologischen Gleichnissen
Lk 17,37: Abschluß der Rede vom Tag des Menschensohns
Lk 7,6 : (//Mt 8,8; Joh 4,49) Hauptmann von Kapharnaum

Folgende κῆπος-Belege verbleiben

- Lk 1,43 : ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου: Lobpreis der Elisabeth
Lk 19,31 : ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει: Einzug in Jerusalem
Lk 19,34 : gleichlautend
Lk 24,3 : τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ: Das leere Grab
Lk 22,61a: ὁ κύριος ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ: Verleugnung
Lk 22,61b: ..τοῦ λόγου τοῦ κυρίου: Verleugnung

Bei allen in der Tabelle genannten Belegen ist Kyrios in Bezug auf den irdischen Jesus gebraucht. Eine kurze Übersicht über die zuletzt genannten Stellen, die Lukas nicht aus einer seiner Vorlagen übernommen hat, läßt sich bereits erkennen, daß der Titel Kyrios in Bezug auf den irdischen Jesus von Lukas nicht in besonderer Weise bevorzugt wird.¹

Die Prädikation in Lk 1,43 geht möglicherweise auf lukanische Redaktion zurück.² Der Wortlaut in Lk 19,31 ('der Herr bedarf seiner') entspricht der Parallele bei Markus und Lukas. In V.34 ersetzt Lukas den markinischen Text οὐ δὲ εἶπεν αὐτοῦς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς durch den wörtlichen Auftrag Jesu, also die Wiederholung von V.31. Lukas gestaltet an dieser Stelle die Erzählung plastischer durch Kürzung von Mk 11,4 und durch das Auftreten der Besitzer (V.33 οἱ κύριοι) des Tieres. Durch die Gegenüberstellung³ der κύριοι und des κύριος (V.34) gewinnt diese Stelle gleichsam einen dramatischen Akzent. Infolgedessen kann aber auch Lk 19,34 nicht für den typisch lukanischen Sprachgebrauch vereinnahmt werden.

In Lk 22,61a.b treffen verschiedene Probleme zusammen. Der Vers gehört zur Perikope von der Verleugnung des Petrus und zwar ist es gerade der Vers, durch den Lukas diese Erzählung sein besonderes Gepräge gibt. Der Vers-
teil καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ λόγου τοῦ κύριου bietet zunächst eine textkritische Schwierigkeit. Statt τοῦ λόγου (bezeugt von der Koine, A D W Γ Θ Δ λ φ pm) wird man möglicherweise doch der Lesart τοῦ ῥήματος (bezeugt von P⁶⁹

-
- 1) Die Kyrios-Belege in Acta werden hier nicht diskutiert, da ihre Analyse keine wesentlich neuen Gesichtspunkte beitragen und die Darstellung nur unübersichtlicher gestalten würde; vgl. dazu O'NEILL, The Use of Kyrios S.155-174; RESE, Alttestamentliche Motive S.126f.
 - 2) Vgl. dazu HAHN, Hoheitstitel S.271 Anm.6. HAHN hält V.41c und V.43 für lukanische Einschübe, erwägt aber S.272 Anm.2 doch auch die Möglichkeit einer vorlukanischen Tradition. Nach den Belegen zu schließen, die SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.68 Anm.183f, anführt, be-
fürwortet er eine vorlukanische Bildung von V.43 (vgl. auch S.69).
 - 3) Hierauf hat HAHN, Hoheitstitel S.88 Anm.2 hingewiesen.

P⁷⁵ B~~X~~ L T 0124.0153 a1) den Vorzug geben müssen aufgrund der guten Bezeugung durch P⁶⁹ und P⁷⁵ und dementsprechend dem Argument der Beeinflussung durch Mt 26,75 (Mk 14,72) nicht mehr die bisherige Bedeutung zumessen.¹ Entscheidend ist aber, daß dieser Versteil die Merkmale einer geprägten Wendung erkennen läßt. ROBINSON² bezeichnet sie als 'Zitationsformel', weil das Verb $\mu\upsilon\eta\text{-}\mu\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\lambda\upsilon$ in Verbindung mit dem 'Wort' bzw. den 'Worten des Herrn' auf das Zitat eines Herrenwortes hinweist. Die wichtigsten Belege für diese 'Zitationsformel' sind Lk 22,61; Joh 15,20; Act 20,35; 1 Clem 13,1f; 1 Clem 46,7f.³ Der Kyrios-Titel ist nahezu konstitutiv für diese 'Zitationsformel'. Man wird deswegen mit einiger Sicherheit sagen können, daß der Kyrios-Titel in V.61b 'traditionell' ist, da er durch die 'Zitationsformel' gefordert ist. Für die Konstatierung einer etwaigen Vorliebe des Lukas für den Kyrios-Titel eignet sich diese Stelle also nicht, auch wenn die Formulierung sicher auf Lukas zurückgeht. Der Kyrios-Titel in V.61a wird mit durch die Formulierung von V.61b veranlaßt sein, ein Wechsel in der Bezeichnung der Person Jesu ist an dieser Stelle kaum möglich.

Das zweimalige Vorkommen des Kyrios-Titels in 22,61 ist sicher nicht nur durch diese formalen Beobachtungen zu begründen. Das besondere literarische Interesse des Lukas bei der Gestaltung der Passionsgeschichte ist mit zu berücksichtigen. Lukas stellt die "Passion als Martyrium"⁴ dar, und dieses Motiv ist bei der Ausgestaltung der Perikope von der Verleugnung des Petrus bestimmend, denn in dieser letzten Szene hat die Geschichte bei Lukas

1) Vgl. ROBINSON, Logoi Sophon S.90 Anm.50; zur Bedeutung von $\delta\eta\mu\alpha$ bei Lukas vgl. VOSS, Christologie S.77.

2) ROBINSON, Logoi Sophon S.90.

3) Vgl. ROBINSON, Logoi Sophon S.90. KÖSTER, Synoptische Überlieferung S.4-6 und ders., Die außerkanonischen Herrenworte S.223ff, hat (so ROBINSON) als erster diese Formel aufgezeigt. Vgl. aber schon HARNACK, Sprüche S.131f; HAENCHEN, Apostelgeschichte S.300 Anm.2 (zu Act 11,16): "Es handelt sich offenbar um eine geläufige Wendung, mit der Jesusworte eingeführt wurden".

4) DIBELIUS, Formgeschichte S.202, dort auch eine Aufreihung der typisch lukanischen Elemente der Passionsgeschichte.

ihren Höhepunkt und zwar weil er sie "stärker als Stimmungsbild" zeichnet, indem er "Konfessor und Verleugner"¹ gegenüberstellt. Unter diesem Aspekt gewinnt V.61a καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ seine besondere Bedeutung und erscheint die Verwendung des Kyrios-Titels in einem neuen Licht. Im einzelnen braucht dies hier nicht ausgeführt zu werden, für den Zusammenhang genügt die Feststellung, daß der Kyrios-Titel in Lk 22,61 auf die Redaktion des Lukas zurückgeht, aber veranlaßt ist durch die Schilderung der Passion Jesu auf der einen Seite und auf der anderen Seite durch den Gebrauch einer mit dem Kyrios-Titel verbundenen 'Zitationsformel'.

Im Auferstehungszeugnis des Lukasevangeliums steht zweimal der Kyrios-Titel, in Lk 24,3 (leeres Grab) und 24,34 (Emmaus); für beide Belege gilt aber in gleicher Weise, daß nicht mehr ausschließlich vom irdischen Jesus die Rede ist.² In Lk 24,34 wird mit dem Bekenntnis ἡγέρθη ὁ κύριος von dem auferstandenen Jesus gesprochen³, und der Bericht von den Frauen, die den Leichnam τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Lk 24,3) nicht finden, ist bereits von der Botschaft der 'zwei Männer' her zu verstehen und zu interpretieren. Aber es erübrigt sich hier, ausführlicher zu werden, da bei der Durchsicht der Stellen, bei denen lukanische Redaktion feststellbar ist⁴, gezeigt werden konnte, daß die Verwendung des Kyrios-Titels für den irdischen Jesus nicht typisch ist für den lukanischen Sprachgebrauch.

Es ist ratsam, an dieser Stelle methodisch besonders sorgfältig vorzugehen. Deswegen muß zunächst betont werden, daß Lukas die christologischen Hoheitstitel in sein Evangelium einsetzen kann, ohne streng nach

1) CONZELMANN, Nitte der Zeit S.76 Anm.3; ähnlich auch DIBELIUS, Formgeschichte S.203: Die Szene "...höchst eindrucksvoll beschlossen durch den Blick des Herrn auf den abgefallenen Jünger".

2) Anders HAHN, Hoheitstitel S.123f; VOSS, Christologie S.57.

3) Lk 24,34 ist deshalb in der Tabelle auf S.133 nicht mehr aufgeführt.

4) Es handelt sich dabei um die in der letzten Rubrik der Tabelle S.133 genannten Stellen.

dem ursprünglichen christologischen Sinngehalt des jeweiligen Titels zu fragen. Am häufigsten finden sich im Evangelium und der Apostelgeschichte die Titel κύριος und χριστός (weniger υἱός), sie werden aber von Lukas ohne inhaltliche Differenzierungen gebraucht. Die "christologischen Titel hat Lukas der Tradition entnommen, und sie drücken ohne Unterschied die Würde des irdischen Jesus aus...und was noch entscheidender ist: Lukas differenziert bei den christologischen Titeln Christus, Sohn und Herr nicht zwischen dem irdischen und erhöhten Jesus"¹.

Diese Beobachtungen zur Theologie des Lukas bestätigen somit die obige Analyse des lukanischen Sprachgebrauchs bei der Verwendung des Titels Kyrios für den irdischen Jesus: Lukas kann κύριος in diesem Sinne seinem Text einfügen, ohne daß dies als typisch bezeichnet werden könnte. Man kann deshalb nicht sagen, "daß der Titel einer spezifischen Tendenz der lukanischen Christologie entspricht"², ohne zugleich festzuhalten, daß Lukas in der Regel die Hoheitstitel der ihm vorliegenden Quellen übernimmt, ohne daß er ihnen sein besonderes Interesse widmet.

Angesichts des häufigen Vorkommens des Kyrios-Titels als Bezeichnung des irdischen Jesus im Sondergut des Lukas und in den Einleitungs- und Überleitungswendungen des Q-Stoffes ist deshalb zunächst zu fragen, ob der Kyrios-Titel nicht diesen Überlieferungsstücken ursprünglich angehört.³

VIELHAUER geht dagegen mit HAHN von der Voraussetzung aus, daß "Lukas ὁ κύριος mehrfach in seine Mk- und

-
- 1) SCHULZ, Stunde der Botschaft S.285; vgl. auch CONZELMANN, Mitte der Zeit S.158ff. Typisch die Feststellung CONZELMANNs zum Gebrauch des Menschensohn-Titels bei Lukas: "Für eine spezifische 'Menschensohn-Christologie' ist weder positiv noch negativ etwas auszumachen"(S.159 Anm.2).
 - 2) VIELHAUER, Ein Weg S.155; ähnlich HAHN, Hoheitstitel S.88f.
 - 3) Zwischen dem absoluten ὁ κύριος und der Anrede κύριε in den Einleitungen bzw. Überleitungen zu den Q-Ab-schnitten besteht eine redaktionelle Verbindung (so auch POLAG, Logienquelle S.8); dies ist erwiesen durch Lk 12,41.42 und Lk 10,1.17.

Q-Vorlagen eingefügt hat"¹ und VIELHAUER meint nachweisen zu können, daß die Kyrios-Stellen im Sondergut des Lukas ebenfalls nicht auf palästinische Tradition zurückgehen, sondern ausschließlich von Lukas eingetragen sind.

Dabei geht er von "den sicher lukanischen Eintragungen des Kyriostitels in den Q-Stoff"² aus, die seiner Meinung nach in Lk 11,39; 12,42; 17,6 und 22,61 vorliegen. "Man wird also annehmen dürfen, daß die analogen Wendungen im Sondergut (7,13; 10,41; 13,15; 18,6 aber auch...16,8) auf Lk selbst zurückgehen."³ Dieser Analogieschluß von den vermeintlich lukanischen Eintragungen des Kyrios-Titels in den (vermeintlichen) Q-Stoff zu den vermeintlichen Eintragungen des Kyrios-Titels in das Sondergut, ist aber methodisch nicht abgesichert und führt zu dem m.E. nicht haltbaren Schluß, daß der Kyrios-Titel an allen Stellen des Sondergutes "mit höchster Wahrscheinlichkeit von Lk selbst"⁴ stammt. Das Fazit der Überlegungen VIELHAUERS: Alle 17 Belege für Kyrios in Anwendung auf den irdischen Jesus gehen auf lukanische Redaktion zurück und "scheiden als Zeugnisse alter, in die palästinische Urgemeinde oder gar in Jesu Lebzeiten zurückgehender 'Tradition' aus"⁵.

Man muß dabei berücksichtigen, daß die Argumentation VIELHAUERS gegen die These HAHNS ausgerichtet ist, daß der auf den irdischen Jesus bezogene Kyrios-Titel von der profanen Anrede 'Mari' abzuleiten ist, wofür neben Mk 11,3 Lk 16,8 und Lk 18,6 als Belege dienen. Indem VIELHAUER an den genannten Stellen den Kyrios-Titel der lukanischen Redaktion zuschreibt, ist die These HAHNS natürlich hinfällig. Aber es scheint, als ob VIELHAUER zu sehr auf dieses Ziel fixiert war und

1) VIELHAUER, Ein Weg S.154.

2) VIELHAUER, Ein Weg S.155.

3) VIELHAUER, Ein Weg S.155.

4) VIELHAUER, Ein Weg S.155.

5) VIELHAUER, Ein Weg S.156.

dabei andere Zusammenhänge übersah.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz, so ist festzuhalten:

1. Zur Diskussion steht der Kyrios-Titel in Anwendung auf den irdischen Jesus.
2. Dieser Titel ist für die lukanische Redaktion an wenigen Stellen belegt; deutlich ist, daß Lukas kein besonderes Interesse an diesem Titel hat, dies entspricht der Beobachtung, daß Lukas auch die anderen christologischen Hoheitstitel in seinem Evangelium in der Regel nicht gezielt verwendet, sondern sie aus seiner Vorlage übernimmt.
3. Demgegenüber steht das gehäufte Vorkommen des Kyrios-Titels im Sondergut des Lukas und in den Einleitungswendungen des Q-Stoffes.
4. Methodisch bietet sich als nächster Schritt an, das Sondergut und die Einleitungswendungen¹ auf die Stellung und Bedeutung des Kyrios-Titels hin zu befragen: Liegt hier wirklich ein 'später' Gebrauch vor oder läßt sich die Häufung dieses Titels doch als lukanische Tradition wahrscheinlich machen?²

Die Gemeinsamkeit in der Verwendung des Kyrios-Titels zwischen dem Sondergut und den Überleitungswendungen zu Q-Stoffen erlaubt jedoch nicht den Schluß auf die Existenz einer gemeinsamen protolukanischen Redaktion. Mit Recht fragt SCHÜRMANN: "Warum soll diese protolukanische Redaktion die Kyriosbezeichnung wohl häufig in die Einzelstücke des lukanischen Sondergutes gebracht haben, nie aber in Einzelstücke von Q, sondern dort nur in redaktionellen Einleitungsversen verwandt haben? Dieses unterschiedliche Vorkommen erklärt sich nicht recht durch die Annahme einer protolukanischen Redaktion."³

1) Für Lk 10,1 ist dies bereits geschehen auf S.29ff.

2) Daß diese Verwendung des Kyrios-Titels als eine Spätform auf Lukas zurückzuführen ist, wird allgemein behauptet. SCHÜRMANN, Spracheigentümlichkeiten S.224, hat dagegen auf das Problem hingewiesen, freilich in dem Kommentar zum Lukasevangelium (S.401) bereits etwas vorsichtiger formuliert. POLAG, Christologie S.8, schließt sich SCHÜRMANN an. GRUNDMANN, Lukas S.160 Anm.5, weist darauf hin, daß der Kyrios-Begriff "wohl mit dieser Traditionsschicht zusammenhängen dürfte". Ähnlich KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.88.

3) SCHÜRMANN, Spracheigentümlichkeiten S.224f.

Es ist deshalb zu erwägen, ob diese Ausdrucksweise nicht ein Kennzeichen des lukanischen Sonderguts ist und gleichzeitig auch der Tradition, die für die Übergangswendungen zu den Q-Stoffen verantwortlich ist.¹ Die Belege sind also einzeln zu überprüfen.

Die Anrede des Petrus an Jesus nach dem 'wunderbaren Fischzug' muß gesondert untersucht werden, da Lk 5, 1-11 aufgrund seiner besonderen Überlieferungsgeschichtlichen Situation² nicht zum eigentlichen Sondergut gerechnet werden kann. Die Annahme liegt nahe, daß die beiden Anreden Jesu in V.5 (ἐπιστάτα) und V.8fin (κύριε) als Kontrapunkte zu verstehen sind, und die inhaltliche Steigerung der Erzählung an diesen Titeln abzulesen ist.³ Diese Annahme bestätigt sich zumindest für die Anrede ἐπιστάτα, die in der Fischfangszene (V.4b-9) "das erste eindeutige Zeichen lukanischer Arbeit"⁴ ist. Für die An-

-
- 1) SCHÜRMANN, Spracheigentümlichkeiten S.225. - Nur bei diesem traditionsgeschichtlich differenzierten Vorgehen wird man das immer noch unerledigte Problem der Protolukas-Theorie einer Lösung näherbringen können. REHKOPF postuliert, daß die Sonderüberlieferung des Lukas bereits vorlukanisch mit dem Stoff der Logienquelle verbunden war und Lukas zuletzt nur die Teile des Markus einfügte. SCHÜRMANN, Spracheigentümlichkeiten S.209-227, - einer Rezension der Arbeit REHKOPFs - hat diese These in einer subtilen Analyse 'auseinandergenommen'. Auch CONZELMANN, Gnomon 32 (1960) S.471 lehnt die These REHKOPFs entschieden ab: "Die statistische und isolierende Methode scheint mir hier ihre Grenzen weit überschritten zu haben. Es gibt einen Punkt, an dem statistische Genauigkeit zur Scheingenauigkeit wird, weil ignoriert wird, daß jede Statistik angesetzt ist, weil ferner die Zerkrümelung des Textes dazu führt, den Text selber zu verlieren, weil endlich der Grundsatz beachtet sein will, daß man aus einer Mehrzahl von Fällen nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil abziehen kann." Vgl. auch KÜMMEL, Einleitung S.80f, aber auch die Bemerkungen unten S.155 Anm.4 und S.262 Anm.1.
 - 2) Vgl. dazu KLEIN, Berufung des Petrus S.11-48.
 - 3) Vgl. SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.270; GELDENHYS, Luke S.184.
 - 4) PESCH, Fischfang S.77. Anders seine Stellungnahme zu der Anrede 'Herr', die hier die göttliche Würde ausdrückt, während sie sonst bei Lukas immer "die alte Bedeutung respektvoller Anrede im Sinne echter Unterordnung" wiedergibt. Die Subsumierung aller Belege (Lk 5,12; 18,41; 20,33 und Lk 9,54; 10,17.40; 11,1; 13,8; 13,23; 19,8; 22,38 (=Sondergut)) unter diese Bedeutung ist aber kaum zutreffend.

rede $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ ist dies nicht unbestritten, aber grundsätzlich nicht von der Hand zu weisen. Simon Petrus erschrickt vor der göttlichen Hoheit, die ihm gegenübergetreten ist; durch die nachgestellte Anrede $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ soll die Niedrigkeit des Petrus und die Hoheit Jesu noch betont werden. Die Anrede $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ wäre demnach bewußt so formuliert und könnte deshalb durchaus auf Lukas zurückgehen. Für die Einfügung von $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ in Lk 5,8 könnte eine ähnliche Begründung wie für Lk 22,61a gegeben werden: Hier wie dort ist es ein für den Zusammenhang der Erzählung wichtiges theologisches Motiv.

Andererseits zeigt aber Joh 21,1-11, daß 'die Wiedererkennung des Kyrios durch Petrus' ein unaufgebbares Element der Erzählung ist. Das könnte bedeuten, daß auch Lk 5,1-11 als Erscheinungsbericht konzipiert wäre, der - wie das Menschenfischerwort - "in großer traditionsgeschichtlicher Nähe zu der kirchengründenden Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus"¹ steht. Die Anrede des *irdischen* Jesus mit Kyrios läge demnach nicht vor, Lk 5,8 fiele also als Beleg aus. Aber man wird doch die Argumente HENGELS bedenken müssen, daß es nämlich "wenig sinnvoll" ist, "ein Wort mit einem solch provozierenden, anstößigen Beiklang mit der Auferstehungsvision des Petrus zu verbinden. Auch eine spätere Gemeindebildung im palästinischen Milieu ist wegen seiner Originalität wenig wahrscheinlich"². Da in dieser

1) KLEIN, Berufung des Petrus S.46. - SCHÜRMANN, Lukas-evangelium S.273f, beantwortet die vieldiskutierte Frage, ob der ursprüngliche Bericht Lk 5,1-11 als Auferstehungsgeschichte zu bezeichnen ist, die in das Leben Jesu zurückprojiziert wurde, oder ob Jesus schon vor Ostern Petrus für die Aposteltätigkeit gewonnen und dies nachträglich als Ostererscheinung ausgestaltet wurde, im Sinne der letztgenannten Möglichkeit. Er betont die verschiedenen theologischen Intentionen von Joh 21 und Lk 5: "Joh sagt mit der urchristlichen Theologie, daß die Apostelaussendung wesentlich von Ostern her verstanden werden muß; Luk aber ist es ein Anliegen, mit den Synoptikern zu betonen, daß solche Sendung historisch vorgezeichnet und verankert sein muß im vorösterlichen Geschehen" (S.274).

2) HENGEL, Nachfolge S.87.

Erzählung vor- und nachösterliche Erfahrung mit Jesus sehr eng miteinander verbunden sind, könnte der Kyrios-Titel durchaus bereits auf vorlukanische Tradition zurückgehen.¹ Eine sichere Entscheidung ist hier aber nicht möglich.

In der Erzählung von der Auferweckung des Jünglings von Nain steht das absolute ὁ κύριος - inhaltlich gesehen - an zentraler Stelle²: (Lk 7,13:) Und als der Herr die Witwe sah, fühlte er Erbarmen mit ihr und sprach zu ihr: Weine nicht! (V.14:) Und er trat hinzu... und sprach: Jüngling, ich sage dir, stehe auf! DIBELIUS versuchte V.13 und möglicherweise auch V.15b als eine novellistische Erweiterung des Lukas nachzuweisen.³ SCHÜRMANN hat aber eindeutig zeigen können, daß sich diese Annahme aufgrund inhaltlicher und sprachlicher Schwierigkeiten nicht bestätigt⁴, SCHÜRMANN seinerseits 'verunsichert' aber die Kyrios-Bezeichnung in V.13 als eine möglicherweise "stillschweigende Korrektur der für Lk unzulänglichen Propheten-Homologese des Volkes in V 16".⁵ Gegenüber dieser Beobachtung steht die Frage zurück, ob die (allerdings schwach) bezeugte Lesart Ἰησοῦς Anspruch auf Ursprünglichkeit hat, - die in diesem Zusammenhang ungewöhnliche Kyrios-Bezeichnung ist sicher die lectio difficilior. Daß die Kyrios-Bezeichnung, weil sie hier zum ersten Mal in einer Erzählung steht, einen besonderen Akzent habe⁶, ist allerdings nicht recht einzusehen. Lukas konnte, falls er das absolute ὁ κύριος in der Erzählung vorfand, dies ohne weiteres übernehmen, ohne daß damit die Erzählung für ihn einen besonderen

-
- 1) LOISY, L'évangile selon Luc S.172: "Le nom de 'Seigneur' (κύριος), qui reviendra souvent dans l'évangile témoignerait que Simon voit déjà en Jésus le Christ, et il paraît être ici par influence de la source."
 - 2) WILCKENS, Missionsreden S.172 Anm.1, stellt mit Recht fest, daß Kyrios an den genannten Stellen "nirgendwo ausdrücklich und betont, sondern mehr wie selbstverständlich - beiläufig" steht.
 - 3) DIBELIUS, Formgeschichte S.71.
 - 4) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.401.
 - 5) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.401.
 - 6) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.401 Anm.99; vgl. aber den Kyrios-Beleg in Lk 1,43!

Rang erhielt. Auch die Frage nach der Herkunft der Erzählung führt zu keiner sicheren Antwort. "Unter der hellenistischen und luk Redaktionsdecke liegt eine palästinische Erzählung."¹

Nicht nur das christologische Motiv des 'großen Propheten', das der Heimsuchung des Volkes Gottes, auch der Ortsname Nain und sprachliche Beobachtungen erweisen: "Hier sind wir eindeutig in Palästina und der Horizont ist Israel."² Zu welcher 'Redaktionsdecke' der Kyrios-Titel zu rechnen ist, ist damit noch nicht ausgemacht, aber auch bei anderen Spracheigentümlichkeiten (in V.12 und vor allem der ganze V.16) ist die lukanische Redaktion nicht erwiesen.³ Sicher ist jedenfalls, daß die griechisch-sprechenden Judenchristen Palästinas diese Erzählung übernommen haben und hier ist zumindest teilweise die hellenistische 'Redaktionsdecke' anzusetzen. Es wäre denkbar, daß hier auch der Hoheitstitel Kyrios eingefügt wurde, der ja der Erzählung nicht ursprünglich angehört haben kann, falls er als christologische Korrektur zu verstehen ist. Unabhängig davon ist festzuhalten, daß der Kyrios-Titel dem Wort Jesu unmittelbar vorausgeht, er steht in direkter Beziehung zu diesem hoheitsvollen, der Macht des Todes entgegentretendem Wort.

In der Perikope Lk 10,38-42, Jesus bei Maria und Martha, ist die Kyrios-Bezeichnung fest mit der ursprünglichen Erzählung verbunden. Bereits bei der Bemerkung, daß Maria zu den Füßen 'des Herrn' Platz nimmt, ist die Kyrios-Bezeichnung verwendet, der Einspruch der Martha ist mit der Anrede $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ eingeleitet, die Antwort Jesu mit $\acute{\alpha}\nu\omicron\chi\rho\iota\theta\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\epsilon$ $\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\eta$ δ $\kappa\upsilon\rho\iota\varsigma$ - bei diesen Belegen wird man schwerlich lukanische Redaktion vermuten können. BULTMANN rechnet die Erzählung zu den biographischen Apophthegmata und vermutet, daß sie hellenistischen Ursprungs ist.⁴

1) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.404.

2) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.405; gegen BULTMANN, Tradition S.230.

3) Vgl. K.L.SCHMIDT, Rahmen S.116; anders DIBELIUS, Formgeschichte S.71f.

4) BULTMANN, Tradition S.58.64.

Wenn "jene indirekt charakterisierten Einzelpersonen" Maria und Martha "im Grunde Typen"¹ sind, so hat DIBELIUS demgegenüber mit Recht festgestellt, daß "die Namen der beiden Frauen ebenso wie die Kennzeichnung ihres persönlichen Verhaltens so unaustilgbar fest im Wort Jesu" verankert sind, "daß an eine Entfernung des persönlichen Elements aus der Erzählung nicht zu denken ist"². "Die Pointe der Erzählung liegt aber nicht in der Unterscheidung aktiven und kontemplativen Verhaltens, sondern in der Kritik Jesu an dem Einspruch der Martha. Diese Kritik ...ist aber eschatologisch zu verstehen."³ Man kann Joh 11 und 12 nicht als Beweis für die Historizität der Überlieferung in Lk 10,38-42 heranziehen⁴, andererseits spricht kein Element der Erzählung gegen eine Herleitung aus dem hellenistisch-judenchristlichen Bereich, der Erzählungsrahmen, das Tischgespräch, ebensowenig wie die doppelte Anrede 'Martha, Martha', die semitischer Redeweise entspricht.

Man könnte schließlich fragen, ob nicht die Komposition Lk 7,11-17.36-50; 8,2-3 in Lk 10,38-42 ihre Fortsetzung findet. SCHÜRMANN vermutet, daß sich in Lk 7,11 bis 8,3 "eine vorluk frühe Komposition zu erkennen gibt, die in all ihren Teilen Jesu Hilfe an Frauen' schildert"⁵. Zu beachten ist wieder, daß das absolute $\acute{o}$ $\mu\upsilon\pi\tau\omicron\varsigma$ das die ganze Erzählung prägende Logion einleitet, obgleich die Häufung der Kyrios-Bezeichnung hier überrascht.

1) BULTMANN, Tradition S.71.

2) DIBELIUS, Formgeschichte S.48; er rechnet die Erzählung zu den Anfängen der Legende.

3) DIBELIUS, Formgeschichte S.115.

4) So GRUNDMANN, Lukas S.226; dies wäre nur möglich, wenn der Nachweis gelingen würde, daß Joh 11 völlig unabhängig von der in Lk 7 erhaltenen Tradition entstanden ist.

5) SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.401; zumindest liegt es näher, Lk 10,38-42 zu dieser Komposition zu rechnen als Lk 9,51-56 (so HIRSCH, Frühgeschichte S.205), was SCHÜRMANN allerdings auch für unwahrscheinlich hält (S.448). Eine traditionsgeschichtliche Verbindungslinie zwischen Lk 10,38-42 und Lk 9,52-56 ist allerdings auch nicht von der Hand zu weisen.

Auch in der Erzählung Lk 13,10-17 hilft Jesus wiederum einer Frau. Die einzelnen Elemente dieses Berichts einer Sabbatheilung sind so zusammengefügt, daß man in der Tat diese Perikope als eine sekundäre Komposition erklären muß.¹ Mit Sicherheit wird man die palästinische Herkunft dieser Erzählung befürworten können, und es bliebe im einzelnen zu untersuchen, ob diese sekundäre Komposition auf die griechisch-sprechende Gemeinde zurückgeht oder ob eine ältere Vorlage lediglich redaktionell überarbeitet wurde. Die Kyrios-Bezeichnung wird man jedenfalls nicht der lukanischen Redaktion zuschreiben, da an dieser Stelle, zu Beginn des Logions, nach allem, was wir über Lukas wissen, für ihn kein Grund vorlag, ein $\delta\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ durch $\delta\ \kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$ zu ersetzen. Auffallend ist auch in dieser Erzählung des lukanischen Sonderguts, daß das Logion mit dem "Charakter herrschaftlicher Verfügung, die dem Sabbatgebot seine Auslegung gibt"², mit Kyrios eingeleitet ist.

In den drei verbleibenden Erzählungen des lukanischen Sonderguts, die für unseren Zusammenhang wegen der Kyrios-Bezeichnung interessant sind, ist die Sachlage nicht einfach zu übersehen, weil nicht eindeutig abgrenzbare redaktionelle Zusätze jeweils mit der Kyrios-Bezeichnung verbunden sind.

Das Gleichnis vom betrügerischen Haushalter (Lk 16, 1ff) gibt einige Probleme auf, die sich vor allem auf V.8 konzentrieren.³ An erster Stelle steht die Frage nach der Person des Kyrios in V.8. Im allgemeinen wird V.8 zum ursprünglichen Bestand des Gleichnisses gerechnet.⁴ Allerdings ist dann zunächst nicht ersichtlich,

1) BULTMANN, Tradition S.10: "...und zwar ist diese Komposition die ungeschickteste der drei Sabbatheilungen".

2) GRUNDMANN, Lukas S.280.

3) DREXLER, Miscelle zu Lk 16,1-7, weist auf eine Unstimmigkeit in V.2 hin, in der der Herr die Rechenschaftsablegung von seinem Haushalter fordert und ihn gleichzeitig entläßt (vgl. in V.4 μεταστᾶσθαι). Der Verwalter beantwortet diese Maßnahmen mit der Vorladung der Schuldner (aufgrund der Rechenschaftsforderung) und dem Betrug (aufgrund seiner Entlassung).

4) So HAHN, Hoheitstitel S.89; BORNKAMM, Jesus S.80.

warum mit dem Kyrios Jesus gemeint sein soll, da in dem Gleichnis selbst mehrmals (V.3.5bis) von dem Kyrios die Rede ist, dessen Hausverwalter die Hauptperson des Gleichnisses ist. Formal kann mit Kyrios in V.8 nur der Hausherr gemeint sein, diese Interpretation wird auch durch den Subjektwechsel in V.9 unterstützt.¹

Andererseits kann kein Zweifel bestehen, daß die Aussage des Gleichnisses sinnlos wird, wenn der Hausherr seinen Hausverwalter wegen seiner Betrügereien lobt.² Ist mit Kyrios in V.8 also doch Jesus gemeint? Bejaht man die Frage, so genügt man den inhaltlichen Anforderungen des Gleichnisses und kann es als einen "Aufruf zu entschlossenem Handeln in bedrohlicher Lage"³ verstehen; aber die Frage nach der Person des Kyrios ist damit für V.8 nicht befriedigend beantwortet, denn der Erzählungsfaden wird bei dem angenommenen Wechsel der Person des Kyrios zwischen V.7 und V.8 unterbrochen. Warum steht bei der Doppeldeutigkeit von Kyrios in V.8 nicht statt $\delta \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \varsigma$ einfach $\delta \iota \eta \sigma \omicron \upsilon \varsigma$?⁴

Oder ist diese Doppeldeutigkeit vielleicht doch beabsichtigt, nicht in der ursprünglichen Fassung des Gleichnisses, sondern in einer späteren, bewußt vorgenommenen Akzentverschiebung? Die Frage kommt nicht von ungefähr, sondern drängt sich beim Vergleich von Lk 16, 1-8 mit Lk 12,41-44 auf.⁵

1) Vgl. JEREMIAS, Gleichnisse S.42.

2) VIA, Gleichnisse S.147, bezeichnet allerdings V.8a als integralen Bestandteil des Gleichnisses; entsprechend der Logik dieser literarischen Gattung ('Schelmenstück') "ist es nicht psychologisch unglaublich, daß der Herr seinen betrügerischen Knecht lobt".

3) JEREMIAS, Gleichnisse S.44.

4) Dieses Argument spricht zwingend gegen eine lukianische Eintragung von Kyrios.

5) Zu Lk 12,35-46 vgl. unten den Exkurs S.157-165. Die Doppeldeutigkeit von Kyrios im Sinne von (Haus-) Herr und wiederkommender Kyrios liegt auch vor in Lk 19,11-27, dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Insofern "schlägt" auch bei Lukas "die christologische Deutung in das Gleichnis hinein" (JEREMIAS, Gleichnisse S.57). Da aber auch Matthäus den Kyrios-Titel in dem Gleichnis gebraucht (Mt 25,14-30), wird man annehmen können, daß diese 'verdeckte' Christologie von Anfang an das Gleichnis prägte. - Fortsetzung S.147.

Lk 12,42 α (καὶ εἶπεν ὁ κύριος) weist zurück auf die von Petrus gestellte Zwischenfrage in V.41, die mit der Anrede κύριε eingeleitet wird. In der Einleitungsformel ist also Jesus als Kyrios bezeichnet und in dem von ihm erzählten Gleichnis ist zugleich von dem Kyrios als dem Hausherrn die Rede. Daß diese Doppeldeutigkeit von Kyrios in Lk 16,8 und Lk 12,42 kein Zufall ist, ergibt sich daraus, daß das Gleichnis in Lk 12,42-44 ebenfalls von einem Hausherrn und seinem Hausverwalter handelt, wobei in Lk 16,8 und Lk 12,42 die Vokabeln οἰκονόμος, φρόνιμος und κύριος Verwendung finden.

-
- 5) Fortsetzung von S.146: Anders ist es beim Gleichnis vom großen Abendmahl (Lk 14,15-24/Mt 22,1-14). Bei Lukas lauten die Bezeichnungen des Gastgebers: ἄνθρωπος (V.16), κύριος (V.21 in Verbindung mit δοῦλος), οἰκονόμος (V.21 in Verbindung mit δοῦλος), κύριος (V.22 und V.23 in Verbindung mit δοῦλος). - Interessanterweise beginnt die Nennung des Kyrios-Titels (V.21) da, wo der von HAHN eruierte ursprüngliche Bestand des Gleichnisses (Lk 14,16f.18-20) aufhört (HAHN, Einladung zum Festmahl S.64, vgl. auch S.70). Dies bestätigt die Beobachtungen zu Lk 16,1-9 und Lk 18,1-8, daß nämlich diese Gleichnisse auf einer bestimmten Traditionsstufe unter Verwendung des Kyrios-Titels gedeutet wurden. - Der Überlieferungsstand des Gleichnisses (Lk 14, 15-24) läßt noch den 'Widerstreit' erkennen zwischen den durch die Exposition des Gleichnisses erforderlichen Bezeichnungen und der christologischen Deutung. "Die lukanische Fassung des Gleichnisses ist in besonderer Weise an dem Auftrag Jesu und dem Dienst seiner Jünger interessiert. Ein aufschlußreiches Licht fällt schließlich auf Lk 14,24. In diesem Vers, der zweifellos im Zusammenhang der 'halballegorischen' Gleichnisdeutung aufgenommen wurde, ist die Frage, wer hier redet, von völlig untergeordneter Bedeutung; denn der Hausherr ist in dem ganzen Gleichnis mit Jesus gleichgesetzt, und durch den Mund des irdischen Gastgebers ergeht das Wort des himmlischen Herrn" (HAHN, Einladung zum Festmahl S.73). Anders die Überlieferung bei Matthäus: das ursprüngliche Gleichnis ist durch Allegorisierungen überlagert, die Bezeichnung des Einladenden ist damit auch nicht mehr strittig. Vgl. auch die neueren Untersuchungen: EICHHOLZ, Gleichnisse S.126 bis 147; HAHN, Einladung zum Festmahl S.51-82; LINNEMANN, Gleichnisse S.94-103.160-169; TRILLING, Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses S.251-265; VIA, Gleichnisse S.164-177.

Für das Gleichnis vom betrügerischen Haushalter Lk 16, 1-8 bedeutet dies, daß in der Interpretation des Gleichnisses¹ eine Akzentverschiebung stattgefunden hat. Aufgrund der Übereinstimmungen mit Lk 12,41ff ist es sehr wahrscheinlich, daß das Gleichnis vom betrügerischen Hausverwalter als eschatologisches Gleichnis verstanden worden ist, und die Rechenschaftsforderung² des Herrn mit dem bevorstehenden Gericht identifiziert wurde.³ In der Formulierung von Lk 16,8 liegt also (ähnlich wie in Lk 18,8) nicht die ursprüngliche Anwendung des Gleichnisses vor⁴, vielmehr sind bereits in vorlukanischer Tradition dem Gleichnis diese Logien (V.8f) angefügt worden, die mit dem Wortlaut des Gleichnisses in einer gewissen Spannung stehen.⁵

Die palästinische Herkunft des Gleichnisses vom betrügerischen Haushalter ist allgemein anerkannt.⁶

- 1) Zur Interpretation vgl. JEREMIAS, Gleichnisse S.42-45. 180f.
- 2) In diese Richtung zielt auch die Interpretation von MAASS, Vom ungerechten Haushalter S.183, die die Spannungen des Textes zu überbrücken sucht: "In diesem Gleichnis liegt der Aufruf zum Vergeben und die Verheissung, daß man sich durch die Vergebung eine Hilfe angesichts des drohenden Urteils schaffen und seinen schlimmen Folgen entgehen kann."
- 3) HOFFMANN, Πάντες ἐργάται τῆς ἀδολεσχείας S.204, meint, daß die ethischen Schlußfolgerungen in Lk 16,9-13 zeigen, daß Lukas das Gleichnis in diesem Sinne verstanden hat.
- 4) So JEREMIAS, Gleichnisse S.44, der aufgrund von V.8a mit Recht den eschatologischen Akzent des Gleichnisses hervorhebt.
- 5) Daß Lukas hier ebenfalls redaktionell eingegriffen hat, soll nicht bestritten werden. Gerade die Einleitung ἐπιφύσεων ὁ κύριος bzw. εἰπὼν ὁ κύριος gehört aber nicht zur lukanischen Einleitung des Gleichnisses, gegen OTT, Gebet S.39f.
- 6) Für VIELHAUER, Ein Weg S.155, ist dies der Grund, den Kyrios-Titel der lukanischen Redaktion zuzuschreiben. KAMLAH, Parabel vom ungerechten Haushalter S.289f, meint, die Metapher 'Knecht' - mit der des 'Verwalters' verwandt (und diese ihrerseits mit der Metapher 'Schlüssel') - gehe in diesen Gleichnissen auf alttestamentlichen Sprachgebrauch zurück, der zugleich bei den Rabbinen in der Auseinandersetzung mit der Vorherrschaft der Priester seine Bedeutung hatte. Das Gleichnis hat demnach eine antipharisäische Tendenz. Vgl. dazu unten den Exkurs mit der Analyse von Lk 12,35-46.

Da für Lk 16,8a eine lukanische Redaktion unwahrscheinlich ist, wird man die Formulierung des Wortlauts von V.8 dem Traditionsbereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde zuweisen müssen, wobei offen bleibt, ob der Wortlaut des ganzen Gleichnisses auf eine aramäische Vorlage zurückgeht.

Die sprachliche Gemeinsamkeit in Lk 16,8 (οἰκονόμος τῆς δόξας) und Lk 18,6 (κλιτῆς τῆς δόξας) ermöglicht die Vermutung, daß beide Gleichnisse einer Quelle entnommen sind¹; jedenfalls sollte man bei der Diskussion um Lk 18,1-8 (Gleichnis vom Richter und der Witwe) Lk 16,1-9 mit heranziehen. Bezeichnenderweise ist mit dieser sprachlichen Gemeinsamkeit auch jeweils die Kyrios-Bezeichnung verknüpft, und zwar finden sich diese beiden Symptome jeweils in der Anwendung des Gleichnisses, die auf vorlukanische Tradition zurückgeht.² Wenn man den sprachlichen Beobachtungen von JEREMIAS zustimmt, "daß sich V.6-8 (einschließlich V.8b) vom Sprachlichen her als vorlukanisch und palästinisch zu erkennen geben"³, wird man sogar zwischen V.5 und V.6 eine Nahtstelle konstatieren können.

1) Vgl. auch OTT, Gebet S.38f; sein Versuch, die Kyrios-Bezeichnung auch in Lk 18,6 der lukanischen Redaktion zuzuschreiben, ist trotz der ausführlichen Diskussion von Lk 10,1; 11,39; 17,5; 7,19 nicht gelungen. Da diese Stellen "stärkste lukanische Bearbeitung erkennen" lassen, ist - nach seiner Meinung - die "Kyrios-Bezeichnung in diesen Einleitungsversen kaum eine vorlukanische Eigentümlichkeit; man wird vielmehr auch hier, zumal sich diese Bezeichnung in erzählenden Stücken außer bei Lukas nirgends findet, die Hand des Lukas erkennen können" (OTT, Gebet S.38). Diese abschließende Formulierung verschweigt aber, daß es sich "in den erzählenden Stücken" ausschließlich um Sondergut des Lukas bzw. um Q-Einleitungen handelt, und es deswegen wenig wahrscheinlich ist, dort 'die Hand des Lukas' zu erkennen. Erst recht dann nicht, wenn man bei der Beurteilung eines Verses nicht in dem Maße, wie dies OTT tut, die Wortstatistik entscheiden läßt (vgl. zur Variabilität dieser Argumentation S.40 Anm.37).

2) So auch OTT, Gebet S.40. -- Interessant ist auch, daß die Hoheitstitel Kyrios (V.6) und Menschensohn (V.8b) nacheinander genannt werden, ebenso in Lk 19,8.10 (vgl. dazu Lk 12,40.41f). Ein Beweis mehr, daß sich in Lk 18,1-8 und Lk 19,1-10 verschiedene traditionsgeschichtliche Schichten überlagern. Daß Lk 18,8b als ursprünglich isoliertes Herrenwort erst durch Lukas angefügt wurde (so KNOX, Sources S.113f), erscheint deswegen wenig wahrscheinlich.

3) JEREMIAS, Gleichnisse S.155.

Die Formulierung des Wortlauts der Anwendung der Parabel in V.6f "-vielleicht schon von Anfang an, spätestens aber in der letzten vorlukanischen Traditionsstufe-"¹ muß dann auf eine griechisch-sprechende Gemeinde zurückgehen. Leider führt JEREMIAS nicht aus, wie V.6a (εἴπεν δὲ ὁ ἄνθρωπος) in diesem Fall sprachlich zu erklären ist, ist es ein Hinweis auf ein möglicherweise absolut gebrauchtes (א)רר oder ersetzt ἄνθρωπος vielleicht ein ursprüngliches Ἰησοῦς?²

Der Weg über Lk 19,8.10 liefert aber ~~sich~~ kein entscheidenes Argument für eine lukanische Redaktion, wie dies VIELHAUER andeutet.³ Allerdings läßt das Nebeneinander beider Titel Kyrios und Menschensohn den Schluß zu, daß Lk 18,1-8 und Lk 19,1-10 einer Traditionsschicht angehören bzw. daß diese Erzählungen - möglicherweise von verschiedener Herkunft - von einer Hand redaktionell bearbeitet worden sind. Daraufhin müßte Lk 19,8.10 sorgfältig untersucht werden und auf Gemeinsamkeiten mit Lk 18,6-8 hin befragt werden. Nur ist es nicht ohne weiteres möglich, Lukas für die 'Moral' von V.8 verantwortlich zu machen⁴, und damit die Fragen als beantwortet anzusehen. Ebenso möglich ist ein vorlukanischer Einschub.⁵ Die 'moralisierende' Erklärung des Zöllners (V.8) soll offensichtlich das für die Umwelt unerklärliche Verhalten Jesu gegenüber diesen Mann verständlicher erscheinen lassen. V.8 hebt sich schon durch die Anrede Jesu (εἴπεν πρὸς τὸν ἄνθρωπον...ἄνθρωπε...) vom Kontext ab

1) OTT, Gebet S.60. Zu Lk 18,8b vgl. TÖDT, Menschensohn S.92f.

2) Wenn man mit KÜMMEL, Naherwartung S.37, "Lk 18,2-8a für eine zusammengehörige Jesusüberlieferung" hält, so muß neben den anderen exegetischen Problemen auch die Frage nach dem Hoheitstitel Kyrios in V.6a behandelt werden. Wahrscheinlich wird sich dabei der Einfluß der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde herausstellen, die Probleme von V.6-8 können dann wohl einheitlicher beurteilt werden. Die Literatur zu Lk 18,1-8 ist bei KÜMMEL, Verheißung S.52f und ders., Naherwartung S.461f, aufgeführt.

3) VIELHAUER, Ein Weg S.155.

4) So VIELHAUER, Ein Weg S.155, im Anschluß an BULTMANN, Tradition S.34.

5) So HAHN, Hoheitstitel S.89 Anm.4.

und weist sich als Einfügung aus; denn gerade im folgenden Vers, in dem Jesus dem Haus des Zakchäus Heil zuspricht, würde man nach den bisherigen Beobachtungen zu den Erzählungen des Sonderguts den Kyrios-Titel eher erwarten. Möglicherweise ergibt sich in der Form der Anrede $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ eine Parallele zwischen Lk 5,8 und Lk 19,8, denn in beiden Fällen richtet ein 'sündiger' Mensch sein Wort in Demut an den 'Herrn'. Diese Beobachtung besagt aber wiederum nicht, daß die Eingangsformulierung $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{o}\nu \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ auf Lukas zurückgehen muß. Hier muß in der Tat die Entscheidung offengelassen werden und einer gründlicheren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Ähnliches gilt für Lk 22,38 und Lk 22,49b; die Übereinstimmung ist auffallend: $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$, $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon \mu\acute{\epsilon}\chi\alpha\iota\tau\alpha\iota \tilde{\omega}\delta\epsilon \delta\upsilon\omicron$ (Lk 22,38) und daneben: $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$, $\epsilon\acute{\iota} \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\xi\omicron\mu\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu \mu\alpha\chi\acute{\alpha}\rho\eta$ (Lk 22,49b). Daß gerade an diesen beiden Stellen die Kyrios-Anrede steht, erschwert eine Entscheidung über die Herkunft des Titels. Da in beiden Fällen Sonderüberlieferung vorliegt, kann man lukanische Redaktion nicht ausschließen; es ist aber auch zu erwägen, ob hier nicht bereits eine vorlukanische Tradition zu Wort kommt. Die Übereinstimmungen mit Lk 9,54 und Lk 12,41 weisen jedenfalls in diese Richtung.¹

Bei dieser kurzen Durchsicht jener Erzählungen des lukanischen Sonderguts, die den Kyrios-Titel für den irdischen Jesus gebrauchen, konnte zwangsläufig nicht die Fülle der Fragen² behandelt werden, die gerade im

-
- 1) Vgl. POLAG, Umfang S.25, der "mit gutem Grund" in Lk 22,49 "die Spur einer Sonderüberlieferung" vermutet. Vgl. auch SCHÜRMANN, Der Abendmahlsbericht Lk 22,7-38 S.131-136.
 - 2) So kann hier nur hingewiesen werden auf die Kyrios-Belege in Act 11,20; 13,10f.12; 14,3, "die dem Traditionsgut entstammen dürften, sofern hier speziell die Predigt an die Heiden markiert wird, wobei im besonderen an die Wundermacht gedacht ist" (HAHN, Mission S.50f Anm.4, in der Abhandlung über das 'antiochenische Traditionsgut' der Apostelgeschichte).

Zusammenhang mit dem Sondergut des Lukas - soweit ich sehe - noch kaum in Angriff genommen sind.¹ Innerhalb der Diskussion um den Kyrios-Titel sollte gezeigt werden, daß im Lukasevangelium eine Quelle verarbeitet ist, der dieser Titel geläufig ist. Es ist methodisch nicht möglich, alle diese Stellen der Bearbeitung des Lukas zuzuschreiben, denn die Erzählungen geben sich nicht nur durch den Kyrios-Titel als zu möglicherweise einer Traditionsschicht gehörig zu erkennen, sondern weisen sich auch durch inhaltliche Gemeinsamkeiten aus: Es sind die Hilflosen und Rechtlosen, denen Jesus sein heilschaffendes Wort zuspricht.² Mit Ausnahme des Gleichnisses vom betrügerischen Haushalter (Lk 16,1-8) und der Erzählung vom Zöllner Zakchäus (Lk 19,1-10) hilft Jesus Frauen³, ein Tatbestand der in der synoptischen Überlieferung sonst nicht so deutlich in den Vordergrund tritt (vgl. aber Mt 5,21-43parr und Mk 7,24-30par). Es drängt sich die Frage auf, welche Gemeinde diese Erzählungen gesammelt und tradiert hat. Für alle Erzählungen ist die palästinische Herkunft aus sprachlichen oder inhaltlichen Motiven gesichert, d.h. sie sind entweder zunächst von der aramäisch-

-
- 1) Die Feststellung von A.SCHWEITZER, Leben-Jesu-Forschung S.396 Anm.1, ist immer noch gültig: "Auf die Frage, woher das lukanische Sondergut stamme, ist noch keine befriedigende Antwort gegeben worden." - SCHILLE, Bemerkungen zur Formgeschichte S.5, meint, daß Lukas in seinem Sondergut "die bis dahin noch kaum oder nur sehr unvollständig berücksichtigte Überlieferung der Missionspraxis, vornehmlich die Stoffe der eigentlichen Missionsverkündigung, gesammelt" hat. Ein Vorschlag, der methodisch besser abgesichert werden müßte, aber im Ansatz einiges für sich hat. - Zum Sondergut des Lukas vgl. auch WERNLE, Synoptische Frage S.91-107; BORNHÄUSER, Studien zum Sondergut des Lukas, und die interessante Formulierung von F.DIBELIUS, Herkunft der Sonderstücke S.340: "So ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit der Schluß, daß die große Masse der besonderen Erzählungen des Lukasevangeliums auf die Jerusalemer in Antiochien zurückgeht."
 - 2) Mit den Worten von WELLHAUSEN, Einleitung S.71: "...in seinem Sondergut zeigt er (sc.Lukas) sich jedenfalls nicht palästinisch-jüdisch, sondern durchaus hellenistisch und weitherzig".
 - 3) Vgl. HARNACK, Lukas der Arzt S.110: "Ein großer Teil des Sonderguts des Lukas ist also weiblich bestimmt."

sprechenden Gemeinde tradiert und dann von griechisch-sprechenden Judenchristen übernommen worden oder sie sind direkt von den griechisch-sprechenden Gemeinden Palästinas formuliert worden. In jedem Fall stößt man auf die Gemeinde der hellenistischen Judenchristen als Traditionsträger für dieses Erzählungsgut.

Damit ist die entscheidende Frage nach der Interpretation des Kyrios-Titels gestellt. Handelt es sich dabei um die Übersetzung der profanen Anrede 'Mari' oder spricht in diesen Erzählungen der Erhöhte?

Die Unsicherheit in der Textüberlieferung, die mit unterschiedlicher Bezeugung $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ durch $\text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma$ ersetzt, liefert kein entscheidendes Argument, da nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob ein ursprüngliches $\text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma$ durch $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ verdrängt wurde, oder ob das geläufige $\text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma$ in den Jesuserzählungen den ungewöhnlichen Kyrios-Titel zu ersetzen suchte.

Auffallend bevorzugt verbindet sich das die jeweilige Erzählung prägende, hoheitliche Wort Jesu in Verbindung mit dem Kyrios-Titel, andererseits steht Kyrios aber nicht betont herausgestellt, sondern eher mehr zufällig, so daß bei der Nennung des Titels sicher kein besonderes theologisches Interesse im Vordergrund zu vermuten ist.

Wenn anerkannt wird, daß die besprochenen Erzählungen des Sonderguts in der vorliegenden Gestalt, abgesehen von lukanischer Redaktion, dem Traditionsbereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde angehören, dann ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß in diesem Titel eine Erinnerung an den irdischen Jesus vorliegt. Insbesondere für Lk 16,8 und Lk 18,6 konnte gezeigt werden, daß an diesen Stellen der Kyrios-Titel im Zuge einer Redaktion sekundär eingefügt wurde und somit kaum auf die profane Anrede 'Mari' zurückgeführt werden kann. Für die anderen Belege (Lk 7,13; 10,39.40.41; 13,15 und 19,8) ist dies nicht zu beweisen, aber auch bei diesen ist es durch-

(durch-)aus möglich, daß im Zuge des Übersetzungsvorgangs aus der aramäischen Sprache in die griechische bzw. bei der Bildung der Erzählung im griechischen Sprachbereich der Kyrios-Titel eingeflossen ist.

Bedenkt man weiterhin, daß im Bereich des hellenistischen Judenchristentums die Bedeutungsvielfalt des Kyrios-Titels entscheidend ausgeprägt wurde, so ist es schon historisch recht unwahrscheinlich, daß sich an zwei oder drei Stellen des lukanischen Sonderguts der Kyrios-Titel in Beziehung auf den irdischen Jesus erhalten haben sollte, während sonst diese Prädikation durchweg den Erhöhten bezeichnet. Diese Belege des Sonderguts tragen - auch in Verbindung mit Mk 11,3 - nicht die Beweislast für die Annahme der profanen Anrede 'Mari'. Sicher geht es in den Erzählungen des Sonderguts um "Wort und Vollmacht des irdischen Jesus"¹, aber rührt dies nicht eben daher, daß "der Erhöhte als Kyrios galt und von daher auch die Worte des Irdischen ihre Autorität gewannen"²?

Obwohl die Prädikation des irdischen Jesus als Kyrios nicht auf die lukanische Redaktion zurückgeht, sondern als palästinische Tradition angesehen werden muß, ist dies m.E. kein Beweis für die historische Anrede 'Mari', sondern dafür, daß schon im palästinischen Raum die Prädikation des Erhöhten als Kyrios bekannt und geläufig war. Andernfalls wäre es kaum zu erklären, daß nur in dieser Traditionsschicht der Sonderguterzählungen des Lukas der Kyrios-Titel ausschließlich als Erinnerung an den 'historischen' Jesus gebraucht wird. Als Parallelbeleg wäre lediglich Mk 11,3par zu nennen, aber auch hier ist es sehr fraglich, ob die historische Anrede 'Mari' nachwirkt³; die Stellen bei Paulus (1 Kor 9,5; Gal 1,19; 1Thess 4,15ff; 1 Kor 7,10; 9,14; 11,23)

1) HAHN, Hoheitstitel S.90.

2) VIELHAUER, Ein Weg S.156.

3) VIELHAUER, Ein Weg S.152.157.

können mit Sicherheit nicht als Nachwirkungen der historischen Anrede 'Mari' verstanden werden.¹

Daß ein "Weiterleben dieser Anschauung...in der redaktionellen Konzeption des Lukas"² sichtbar werde, ist bei der Verwendung der Hoheitstitel durch Lukas, der grundsätzlich zwischen dem irdischen Jesus und dem Erhöhten nicht differenziert³, wenig wahrscheinlich; zum anderen wurde bereits zu zeigen versucht, daß der Kyrios-Titel in den Erzählungen des Sonderguts und in den Einleitungs- und Überleitungsabschnitten zu den Q-Stoffen nicht auf die lukanische Redaktion zurückgeführt werden kann, ebensowenig wie wir hier auf eine Spur der Sonderquelle des Lukas stoßen.

Immerhin ist aber zu erwägen, ob nicht die Erzählungen des Sonderguts und die Rahmungen der Reden der Logienquelle traditionsgeschichtlich auf derselben Stufe stehen und demselben Überlieferungsbereich zuzuweisen sind.⁴ Aufgrund der Verbindung von Lk 10,1 mit Lk 9,52

1) Vgl. oben S.126ff; VIELHAUER, Ein Weg S.156.

2) HAHN, Hoheitstitel S.90.

3) CONZELMANN, Mitte der Zeit S.164.

4) DELLING, Gleichnis vom gottlosen Richter S.206, liefert dazu eine Beobachtung: "An seinem gegenwärtigen Ort steht Lk 18,2-8 offenbar in einem sachlichen Zusammenhang mit 17,20-37, einem Abschnitt, der vor allem Berechnen ('Beobachten') des Endes, vor dem Ablesen des Endtermins an bestimmten Vorzeichen, ebenso warnt wie vor falscher Sicherheit: das Ende kommt plötzlich. Die Perikope schließt jedenfalls mit einer auf das Ende bezogenen Mahnung." - Ähnlich schon FEINE, Eine vorkanonische Überlieferung S.130: "18, 1-8 das Gleichnis vom gottlosen Richter ist wohl schon in der Quellschrift auf Grund seines der vorangehenden Rede verwandten Gedankens angereicht gewesen." - Vgl. auch KAESTLI, L'Eschatologie S.28, die Überschrift des 4.Kapitels lautet: 'Luc 17,20-18,8: La petite apocalypse lucanienne'. Es wäre also zu prüfen, ob Lk 18,1-8 bereits vor Lukas mit Lk 17,22 bis 37 verbunden war. - Die Verwandtschaft zwischen Lk 18,1-8 und Lk 11,5-8 könnte ein weiteres Glied in dieser Indizienkette sein. "In beiden Fällen handelt es sich in etwa um das Verhalten eines Menschen, der aus keineswegs edlen Motiven einem ihn anhaltend Bittenden nach einigem Widerstreben schließlich unwillig hilft" (DELLING S.203). Vgl. auch BOUSSET-HEITMÜLLER, Schriften des Neuen Testaments S.450; JÜLICHER, Gleichnisreden S.268ff; KAESTLI, L'Eschatologie S.36; MICHAELIS, Gleichnisse S.230-236; und die Bemerkungen zu Lk 11,5-8 unten S.262 Anm.1.

bis 56 konnte gezeigt werden, daß alle Anzeichen dieser Rahmung in den Traditionsbereich des hellenistischen Judentums weisen. Natürlich ist der in gleicher Weise - nämlich zu Beginn des Wortes bzw. der Rede Jesu - und in gleicher Bedeutung verwendete Kyrios-Titel noch kein Beweis für die These, daß sowohl das Sondergut als auch die Q-Rahmung einem Traditionsbereich entstammen, inhaltliche Kriterien müßten diese These noch stützen.¹ Die damit geforderte inhaltliche Analyse der Erzählungen des lukanischen Sonderguts führt aber weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

Dieses II. Kapitel zusammenfassend halten wir Folgendes fest: In der derzeit noch unentschiedenen Frage nach der Herkunft und Bedeutung des Kyrios-Titels wurde zu zeigen versucht, daß der Titel zurückgeht auf das Maranatha der aramäischen Urgemeinde. Dieser Gebetsruf der Herrenmahlliturgie beweist, daß die Gemeinde den auferstandenen Jesus als 'unseren Herrn' anrief. Deswegen ist bei dieser frühen Ausprägung des Maran eine ausschließliche Bezugnahme auf den wiederkommenden Herrn nicht wahrscheinlich. Dementsprechend ist die hellenistische Urgemeinde mit diesem Hoheitstitel vertraut; in diesem Traditionsbereich erfährt der Kyrios-Titel seine entscheidende Ausweitung, vor allem wohl durch den Einfluß der LXX (Tetragramm-Kyrios!). Für diesen Bereich dürfte auch die Übertragung des Kyrios-Titels auf den irdischen Jesus typisch sein. Im Bereich der heidenchristlichen Gemeinde hat der Titel dann vor allem durch heidnische Einflüsse seine letzten Ausprägungen erhalten. Die Vielfalt der Bedeutungsmöglichkeiten des Kyrios-Titels ist in dem langen Überlieferungsgeschichtlichen Weg begründet. Verschiedene Haftpunkte des Kyrios-Titels erlauben zwar eine methodische, aber keineswegs eine sachliche und ursprüngliche Trennung verschiedener Kyrios-Prädikationen. Das hellenistische Judentum war vermutlich der Traditionsträger, der für die

1) Vgl. dazu S.155 Anm.4.

Ausweitung des Kyrios-Titels die entscheidenden Anstöße gab, - diese These setzten wir der Ansicht KRAMERs und VIELHAUERs entgegen, die die Kyrios-Prädikation auf den heidenchristlichen Bereich beschränken.

Zur Stützung dieser These wurde nachgewiesen, daß der im lukanischen Sondergut auftretende Kyrios-Titel in Anwendung auf den irdischen Jesus ebenfalls in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde geläufig war. Hier trafen die Überlegungen wieder den Ausgangspunkt, nämlich die Kyrios-Prädikation in Lk 10,1, die dort ebenfalls den irdischen Jesus bezeichnet.

Exkurs zu Lk 12,35-46

Da Lk 12,41ff bereits in zwei verschiedenen Zusammenhängen von Bedeutung war (Gemeinsamkeiten zwischen Lk 9,54 und Lk 12,41¹ und Doppeldeutigkeit des Kyrios-Begriffs²), müssen - wenn auch in äußerst geraffter Form - die wichtigsten Fragen zu dem Abschnitt Lk 12,35-46(48) erörtert werden. Dieser Abschnitt gehört zu der Rede Jesu über die eschatologische Bereitschaft³, die mit Lk 12,22 einsetzt und mit Lk 12,53 (möglicherweise auch 12,59) endet. Matthäus hat diese Rede der Logienquelle in sein Evangelium eingearbeitet; Lk 12,35-38 hat er dabei ausgelassen, möglicherweise zugunsten des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, das Matthäus an das aus der Vorlage übernommene zweite Parusiegleichnis (Lk 12,42-46//Mt 24, 45-51) in 25,1-13 anschließt. Nach den Logien von den verschiedenen Endsicksalen (Mt 24,40.41/Lk 17,34.35) setzt Matthäus als Übergang zu dem dann folgenden Q-Stoff das Logion Mt 24,42 ein: 'Seid nun wachsam, weil ihr nicht wißt an welchem Tag euer Herr kommt.' Der Aussagegehalt dieses Logions entspricht dem in der Logienquelle vorangegangenen Gleichnis (Lk 12,36-38). Es ist also sehr gut möglich, daß Matthäus den in der Vorlage ausgelasse-

1) Vgl. oben S.81.

2) Vgl. oben S.146f.

3) POLAG, Christologie S.21, formuliert: 'Sorgen und Bereitschaft'.

(ausgelasse-)nen Stoff (Lk 12,35-38) durch das Logion Mt 24,42 ersetzte (vgl. auch Mt 25,13!).

Von einer anderen Seite läßt sich mit Sicherheit zeigen, daß Lk 12,35-38 zur Logienquelle zu zählen ist. Die beiden Gleichnisse in Lk 12,36-38 und Lk 12,42-46 sind in ihrem Aufbau und ihrer Aussage so gleichartig, daß beide einer Traditionsschicht angehören müssen.² Dieser Beobachtung soll - in der gebotenen Kürze - noch weiter nachgegangen werden.

Beide Gleichnisse sind ausgerichtet am Herr-Knecht-Verhältnis. Den Knechten, die sich in der Zeit der Abwesenheit des Herrn bewährt haben, wird das Heil zugesprochen (μακάριοι οἱ δοῦλοι). In dem mit ἀμὴν/ἀληθῶς λέγω ὑμῖν eingeleiteten Satz wird den Knechten eine das Herr-Knecht-Verhältnis umkehrende Belohnung zugesagt. Ein Nachsatz stellt die Möglichkeit des Versagens und seine Folgen dar.

Die sprachliche Gestaltung von Lk 12,42-44 weist dieses Gleichnis als alte (palästinische) Überlieferung aus. Es ist eines der wenigen "Beispiele, in denen ganz ungriechisch ein durch τῷς (ἐξ ὑμῶν) eingeleiteter Frage-satz eine konditionale Protasis ersetzt"³ und zwar nach folgendem Schema: Die Protasis besteht aus einem Fragenominalsatz (Subjekt τῷς) und einem daran angeschlossenen Relativsatz mit der eigentlichen Voraussetzung. Die Apodosis besteht aus einem Behauptungssatz oder einer rhetorischen Frage. Neben Mt 7,9f (X) ist Lk 12,42//Mt 24,45

-
- 1) Auch POLAG, Umfang S.57, kommt zu dem Ergebnis, daß Lk 12,35-38 "als sicherer Bestandteil von Q betrachtet werden sollte", und zwar aufgrund folgender 'sprachlicher Reminiszenzen' (SCHÜRMANN): In Mt 24,43 weist φυλακῇ auf Lk 12,38 und ἐγρηγόρησεν auf Lk 12,37, ἐκεῖνο auf ἐκεῖνοι in Lk 12,38. Daß Matthäus "statt Lk 12,35-38 die Überlieferungsvariante Mk 13,33-37 in Form von Mt 24,42 gerade hier" einfügte, erscheint aber doch unwahrscheinlich (POLAG, Umfang S.26*Anm.272 vgl. auch die dort angegebene Literatur!).
 - 2) Hierauf hat POLAG, Christologie S.22*Anm.108; S.114 hingewiesen.
 - 3) BEYER, Syntax S.287.

mit den jeweils folgenden Versen der einzige Beleg, wo dieses Schema noch exakt vorliegt.¹

Daß beide Texte, Lk 12,36-38 und Lk 12,42-46², eng zusammengehören und mit dem einleitenden Logion in V.35 zum Stoff der Logienquelle zu rechnen sind, zeigt schließlich die Übereinstimmung im Wortlaut zwischen V.37 und V.43f:

V.37a: μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι

V.43a: μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος

V.37b: οὗς ἐλθὼν ὁ κύριος εὐρήσει γρηγοροῦντας

V.43b: οὗς ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὐρήσει ποιοῦντα οὕτως

V.37c: ἀμὴν λέγω ὑμῖν

V.44a: ἀληθῶς λέγω ὑμῖν

V.37d: ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν
διακονήσει αὐτοῖς.

V.44b: ὅτι ^{ἐπὶ}πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.

1) Nach BEYER, Syntax S.293, "wurde die syntaktische Bedeutung der Frage nicht mehr verstanden und diese durch Glossierung zu einem selbständigen Ruf zur Treue ausgestaltet. Wenn man πιστός und φρόνιμος in Mt 24,45 =Lk 12,42 und ebenso κακός in Mt 24,48 (in Lk 12,45 war es gar nicht zugesetzt worden) als Glossen, die bereits die Apodosis vorweg nehmen...streicht, wird alles klar: Wenn ein Knecht von seinem Herrn über das Gesinde gesetzt wurde, um ihnen zur rechten Zeit die Speise auszuteilen, so ist er selig, wenn ihn der Herr bei seiner Ankunft so tun findet. Wenn jener Knecht aber in der Meinung sein Herr bleibe noch lange aus, seine Mitknechte schlägt und Orgien feiert, so wird ihn sein Herr, falls er ihn unvermutet überrascht, in Stücke hauen." Es ist aber kritisch zu fragen, ob man πιστός und φρόνιμος als Glossen einfach ausschalten kann. Denn mit dieser Entscheidung hängt eng zusammen die Frage nach dem ursprünglichen Umfang des Gleichnisses. Da beide Vokabeln mit dem Text verschmolzen sind, ist es wahrscheinlicher, daß Lk 12,42-44 eine ursprüngliche Texteinheit darstellt, die dann um die Verse 45f erweitert wurde. In V.45f liegt der Ton auf der Ungewißheit des Rückkehrtermins des Herrn, in V.42 bis 44 auf der Gewissenhaftigkeit und Treue des Knechtes.

2) Vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden S.145-161.

Bevor die Probleme im Zusammenhang mit Lk 12,41 behandelt werden, zunächst noch einige Beobachtungen zu Lk 12,36-38. BULTMANN formuliert: "V.36 ist eine Mahnung zur Wachsamkeit in der Form des Vergleichs (kein Gleichnis), der V.37f. allegorisch weitergesponnen wird. Kaum liegt ein ursprüngliches Gleichnis zugrunde."¹ Der Vergleich in V.36 ist in der Tat eine in sich abgeschlossene Texteinheit, demgegenüber ist das Gleichnis in V.42 ohne V.43 unvollständig. Der Heilsruf in V.37 ist an den Vergleich in V.36 angehängt, abgesehen von der Verallgemeinerung οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι (V.37) gegenüber der direkten Anrede ὑμεῖς (V.36) ist dies auch daran zu erkennen, daß der Wortlaut des Heilszuspruchs in V.37 gegenüber V.36 keine neue Aussage formuliert. Man könnte V.37 als eine leicht veränderte, kurzgefaßte Wiederholung von V.36 bezeichnen, allerdings mit einer wesentlichen Einschränkung: das Bild von V.36 wird in V.37 in die Wirklichkeit transponiert. Obwohl im Grunde keinen neuen Vokabeln verwendet werden, kippt das in V.36 gebrauchte Bild in V.37 um und zwar in zweifacher Hinsicht: Es ist nicht mehr vom Hausherrn die Rede, sondern vom wiederkehrenden Kyrios, aber dieser Kyrios macht sich zum Diener (V.37b), und die Bediensteten lassen sich von ihrem Herrn bedienen.

Man wird V.37b nicht als sekundäre Erweiterung der Bildhälfte bezeichnen können² (dann schon eher den ganzen V.37), denn der mit Lk 12,43f weithin übereinstimmende Wortlaut zeigt, daß zu solchen Kürzungen kein Anlaß besteht. Dem parallel formulierten Wortlaut in V.37 und V.43f entspricht die gleiche Vorstellung, die in dem

1) BULTMANN, Tradition S.125.

2) So JEREMIAS, Gleichnisse S.104. Es besteht auch kein Grund, das Motiv des die Knechte bedienenden Herrn aus dem Bildwort in Lk 22,17 oder der Gleichnishandlung Joh 13,1ff herzuleiten, als Beispiel dafür, wie ein bestimmter Zug aus einem Gleichnis in ein anderes übertragen werden kann, gegen JEREMIAS, Gleichnisse S.94.

jeweiligen Heilszuspruch formuliert ist: die Umkehrung der Verhältnisse bei der Rückkehr des Herrn. Der Bedienstete wird von seinem Herrn bedient bzw. er wird in den Besitz seines Herrn eingesetzt.¹ Der nachträglichen Anfügung in Lk 12,45f entspricht Lk 12,38, in beiden Fällen ein deutlicher Hinweis auf die Parusieverzögerung.

Die Übereinstimmungen in der Struktur und im Wortlaut zwischen Lk 12,36-38 und Lk 12,42-46² wird man nicht auf literarkritischem Weg erkunden können. Hier wird besonders deutlich, was an anderer Stelle³ mit 'Verkündigungsstruktur' bezeichnet wurde. Diese Übereinstimmungen weisen in den Bereich der mündlichen Tradition, in der eine - durch ein Gleichnis formulierte - Aussage durch einen gleich strukturierten Text aufgenommen und wiederholt wird. Die festgestellten Unebenheiten zwischen V.36 und V.37 erklären sich aus der Übernahme einer vorgegebenen Struktur (V.42-46). Die Anfügungen in V.45f und V.38 zeigen, welche Bedeutung diesen 'Verkündigungsstrukturen' im Leben der Urgemeinde zukam.

Zwischen Lk 12,36-38 und Lk 12,42-46(48) ist in Lk 12,39.40 das Gleichnis vom nächtlichen Einbrecher eingeschoben. Die Einleitung τοῦτο δὲ γινώσκετε eignet sich gleichzeitig als Überleitung. Der unbestimmte Zeitpunkt der Wiederkunft ist auch in diesem Gleichnis das Thema⁴, statt Kyrios steht hier allerdings der Hoheitstitel 'Menschensohn'.

Zwischen die beiden Gleichnisse vom nächtlichen Einbrecher und vom treuen Knecht ist eine 'Zwischenfrage' des Petrus eingeschaltet: 'Herr (κύριε), meinst du uns mit diesem Gleichnis oder alle?'

1) Die jeweilige Formulierung ergibt sich aus dem Gleichnisstoff bzw. aus dem Wortlaut des Vergleichs.

2) Vgl. KÜMMEL, Verheißung S.48: "Beide Formen sind gekennzeichnet durch ein starkes Vorherrschen metaphorischer Züge, die die Anwendung der Bilderrede auf das Verhältnis des zurückkehrenden Jesus zu den Jüngern nahelegen soll." Vgl. auch JÜLICHER, Gleichnisreden S.153.

3) Vgl. oben S.60f.

4) Vgl. MICHAELIS, Verzögerung der Parusie? S.121f.

Dieser Einschub¹ in eine Gleichnisreihe der Logienquelle kann schwerlich von Lukas stammen, denn er unterbricht einen ihm vorliegenden Überlieferungskomplex kaum in dieser Form. Zwar ist die Zwischenfrage des Petrus 'stilgerecht' in die Rede Jesu an seine Jünger (12,22) eingefügt, aber schon die Anrede Jesu mit $\kappa\upsilon\pi\iota\epsilon$ ist nicht spezifisch lukanisch². Beachtet man die Parallelität der Satzstruktur in Lk 9,54 und Lk 12,41 und die dort offenbar (im Unterschied zu Lukas) selbstverständliche Anrede Jesu mit $\kappa\upsilon\pi\iota\epsilon$, so erweist sich Lk 12,41 als Einschub der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion der Logienquelle. In beiden Fällen richten die Jünger das Wort an Jesus, reden ihn mit $\kappa\upsilon\pi\iota\epsilon$ an und stellen ihm eine Frage. Wenn die hellenistisch-judenchristliche Redaktion sich zu einem Einschub in den überlieferten Text veranlaßt sah, so wird dafür -nach allem, was wir bisher feststellen konnten - ein aktuelles Problem dieser Gemeinde die Ursache gewesen sein.

Da die Zwischenfrage in V.41 dem Gleichnis vom nächtlichen Einbrecher folgt, wird man die Frage: 'Sagst du nur uns dieses Gleichnis oder allen' auf die Anwendung des Gleichnisses in V.40 beziehen: 'Seid auch ihr bereit, denn zu einer Stunde, da ihr es nicht erwartet, kommt der Menschensohn'. Der Zeitpunkt der Parusie des Menschensohns ist also nicht berechenbar und nicht vorherzusehen, man muß immer mit ihr rechnen und jederzeit auf sie gefaßt sein. Diese Mahnung Jesu wird von Petrus hinterfragt: Gilt dies nur für uns (sc. Jünger) oder auch für alle. Jesus als der Kyrios gibt in dem folgenden Gleichnis von dem treuen Knecht die Antwort, d.h.

-
- 1) Mit der Analyse von Lk 12,41 kommen wir der Forderung von SCHÜRMANN, Spracheigentümlichkeiten S.216, nach, "lukanische Sonderverse in sonst eindeutigen Q-Ab-schnitten..nicht kritiklos als Sondergut (zu) werten". Vgl. auch S.227: "Diese redaktionellen Verbindungs-verse bedürfen einer eingehenden Untersuchung (,wenn man in der Protolukas-Frage weiterkommen will)."
 - 2) JEREMIAS, Gleichnisse S.54: "Lk 12,41 weist nämlich in gehäufte Fülle Spracheigentümlichkeiten der lukanischen Quelle auf."

das in der Vorlage bereits vorhandene Gleichnis vom treuen Knecht wird durch geringfügige Änderungen als Antwort des Kyrios auf die Frage des Petrus ausgewiesen.

Aber diese 'geringfügigen' Änderungen - statt δοῦλος steht οἰκονόμος und statt des Aorist κατέστησεν das Futur καταστήσει - geben zusammen mit der Einleitung des Gleichnisses (καὶ ἔλεν ὁ κύριος) einige Probleme auf. Sicher ist zunächst, daß diese Änderungen sekundär eingetragen sind, und daß in Mt 24,45 der ursprüngliche Wortlaut der Logienquelle erhalten ist.¹ Lk 12,42ff lautet in der neuen Fassung: Wer ist nun der treue und kluge Verwalter, den der Herr über seine Dienerschaft setzen w i r d , um zur rechten Zeit die Lebensmittel auszugeben? Selig jener Knecht, den sein Herr, wenn er kommt, bei solchem Tun finden w i r d . Wahrlich ich sage euch, er w i r d ihn über alle seine Habe setzen.

Es kann kein Zweifel sein, daß das Futur καταστήσει in V.42 eine bewußte Korrektur ist², aber gerade diese Korrektur bringt nun das ganze Sinngefüge dieses Gleichnisses durcheinander: Der Hausverwalter soll erst in der Zukunft in sein Amt eingesetzt werden, andererseits soll er bereits bei der Rückkehr des Herrn sein Amt ausüben, dann wird er auch über den ganzen Besitz gesetzt werden. Die Grenze zwischen Gleichnis und metaphorischem Gebrauch einzelner Sätze ist offensichtlich verwischt, so wie auch zwischen dem Kyrios Jesus und dem Hausherrn nicht mehr deutlich unterschieden werden kann.

Da in V.42 und V.44 das Futur (καταστήσει) Verwendung findet, muß man annehmen, daß die Einsetzung des Haushalters über die Dienerschaft wie seine Einsetzung über das Besitztum auf derselben Zeitstufe stehen. Demgegenüber ist die Wendung ποιοῦντα οὕτως in V.43 vorzeitig, folglich kann damit nicht gemeint sein, daß der

1) Das ergibt sich zwingend aus dem Wortlaut in Lk 12,43.

2) Anders z.B. JÜLICHER, Gleichnisreden S.148, der die Abweichung als "wahrscheinlich unabsichtlich" bezeichnet.

Haushalter bereits über das Gesinde gesetzt ist. Die Formulierung εὐρήσει ποιοῦντα οὕτως (V.43fin) ist aber so allgemein gefaßt, daß sie inhaltlich auch anders gefüllt werden kann. Im Zusammenhang der Verse 42-44 bleibt nur eine Möglichkeit: τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος ist wie ποιοῦντα οὕτως in der Zeitstufe der Gegenwart formuliert, V.43 lautet demnach sinngemäß: Selig der Knecht, den sein Herr, wenn er kommt, als treuen Haushalter finden wird; V.44: Wahrlich ich sage euch, er wird ihn dann nicht nur über die Dienerschaft, sondern über seinen ganzen Besitz als Haushalter einsetzen.

Die Frage des Petrus, ob das über den plötzlichen Einbruch der Parusie Gesagte nur für die Jünger oder für alle gelte, wird von Jesus mit einer Gegenfrage beantwortet: Wer ist denn nun der treue und kluge Haushalter? Antwort: Diese Frage läßt sich jetzt in der Gegenwart nicht beantworten, - erst bei der Parusie des Kyrios (V.43) wird sich zeigen, wer der treue Haushalter ist. Dieser wird dann aber nicht nach menschlichen Maßstäben entlohnt werden (V.42fin), er wird ein Empfangender sein in einem alle menschliche Vorstellung übersteigenden Maße (V.44).

Diese Interpretation berücksichtigt die redaktionellen Veränderungen des ursprünglichen Textes¹, das Motiv dieser hellenistisch-judenchristlichen Redaktion für die Einfügung der Zwischenfrage des Petrus und die Korrektur des Gleichnistextes muß nun aber noch verdeutlicht werden. Gilt das über den unberechenbaren und plötzlichen Einbruch der Parusie Gesagte nur für die Jünger oder für alle? Bedenkt man, daß mit Sicherheit hier keine 'historische' Szene wiedergegeben werden wird, vielmehr ein allem Anschein nach aktuelles Problem der

1) Diese werden bei der Erklärung des Textes in den Kommentaren meist übersehen oder unterschätzt. So z.B. KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.139: "καταστήσει: wohl richtiger κατέστησεν bei Mt"; vgl. dagegen GRUNDMANN, Lukas S.267: "Die futurische Form...zeigt, daß Lukas Jesus auf die Stunde seines Abschieds vorschauen läßt!"

hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde in einem 'historisierenden' Gespräch geklärt werden soll, dann kann angesichts des vorliegenden Kontextes nicht "die Stellung der Apostel in der Gemeinde zur Erörterung gestellt"¹ sein. Petrus wird in einer notwendigerweise verdeckten Formulierung die Frage in den Mund gelegt: Gilt das über die Parusie Gesagte nur für uns d.h. für 'unsere Generation' oder gilt es für alle, d.h. auch für spätere Zeiten? Ist das über die Parusie Gesagte allgemein und allezeit gültig oder nur für die Zeit der Jünger?

Die Antwort Jesu: Bei der Parusie wird sich zeigen, wer der treue und kluge Haushalter ist. Die Ankündigung der Parusie behält ihre Gültigkeit. Das Gleichnis gilt für alle und immer.

Obwohl die Verzögerung der Parusie schon in der bereits vorliegenden Tradition der Logienquelle als Problem empfunden und entsprechend formuliert wurde (Lk 12, 45f//Mt 24,48-50), scheint sich für die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde das Problem so verdichtet zu haben, daß sie sich eine grundsätzliche Auskunft von Jesus geben läßt. Dabei korrigiert sie den Wortlaut des ihr vorliegenden Gleichnisses und nimmt dem Gleichnis damit seine eigentliche Pointe. Ihr liegt an der Aussage: "der Hausverwalter ist mit den Schätzen des Evangeliums betraut, er weiß über Gottes Heilspläne Bescheid"²; zudem ist durch die Korrektur dem Mißverständnis vorgebeugt, als ob die "Bestimmung der sozialen Stellung"³ in diesem Gleichnis eine Rolle spielte: Wohl dem, den der wiederkommende Herr als treuen Haushalter der 'Schätze des Evangeliums' antrifft.⁴

1) GRUNDMANN, Lukas S.267; ähnlich JEREMIAS, Gleichnisse S.53f.

2) MICHEL, ThW 5 S.153,13; vgl. auch den Gebrauch von οἰκονόμος bei Paulus: 1 Kor 4,1f; Gal 4,2.

3) MICHEL, ThW 5 S.153,12.

4) Interessanterweise trifft sich die vorgelegte Interpretation von Lk 12,41ff mit der Aussage von Mk 13,37, dem Schlußsatz des Gleichnisses vom abwesenden Hausherrn und dem Türhüter (Mk 13,33-37): ὁ δὲ ὑμῶν λέγω, πάντων λέγω, ἀγρυπνεῖτε. Es würde hier zu weit führen,

-
- 4) Fortsetzung von S.164: ...mögliche traditionsge-
schichtliche Verbindungslinien zu ziehen. Aber diese
Aussage in Mk 13,37 spricht mit der in Lk 12,41ff
m.E. gegen die Interpretation von JEREMIAS, Gleich-
nisse S.53, nach der "die Lukas vorliegende Tradi-
tion... den Knecht auf die Apostel gedeutet (Lk. 12,
41) und die Geltung des Gleichnisses auf sie be-
schränkt" hat. Ähnlich auch HOFFMANN, Πάντες ἐργάται
ἑκαστοῦ S.204. Auch MICHAELIS, Gleichnisse S.74, kon-
statziert "bestimmte Beziehungen" zwischen Lk 12,41
und Mk 13,37; "doch besagt dies nicht, daß in Lk 12,
41 genau wie in Mk 13,37 gemeint sein müßte: selbst-
verständlich gelte das Gesagte allen Jüngern und nicht
nur dem Kreis der Zwölf." - Vgl. auch die interessan-
te Formulierung von JÜLICHER, Gleichnisreden S.160:
"Kirchengeschichtlich interessant ist sonach an der
Auffassung des Lc nur das eine, dass er den Aposteln
- und ihren Nachfolgern resp. Stellvertretern? -
schon eine grössere Verantwortung zuschreibt als den
christlichen Massen. Eine religiöse Aristokratie ist
da, sobald die Kirche da ist: Jesus hatte an beides
nicht gedacht!"

III. Die Beelzebulrede der Logienquelle

Bei der Analyse der Aussendungsrede konnte gezeigt werden, daß einzelne Sprüche und Spruchgruppen zu einer Rede geformt wurden, die durch einen abgeschlossenen Gedankengang, durch einen Anfang und durch einen Schluß gekennzeichnet ist. Dieser aus verschiedenem Spruchmaterial zusammengefügte Redekomplex wurde auf einer späteren Traditionsstufe von einer Redaktion, die aller Wahrscheinlichkeit nach im hellenistisch-judenchristlichen Bereich beheimatet ist, mit einer sekundären Rahmung versehen, die die Aussendungsrede im Sinne der Heidenmission aktualisierte.

Die Analyse der weiteren Redekomplexe der Logienquelle darf nun allerdings nicht mit der Voraussetzung belastet werden, daß sich die bei der Aussendungsrede erzielten Ergebnisse in gleicher Weise wiederholen müßten. Natürlich werden wir versuchen, die gewonnenen Ergebnisse durch entsprechende Beobachtungen an anderen Stellen der Logienquelle zu bestätigen und somit möglicherweise ergänzende Gesichtspunkte zu gewinnen. Die Analyse der Aussendungsrede hat also zweifellos die methodischen Weichen gestellt, aber es muß zugleich deutlich sein, daß bei einem so komplizierten Traditionsprozeß nicht in jedem Fall einheitliche Ergebnisse zu erzielen sind. Zudem ist die Aussendungsrede innerhalb der Reden der Logienquelle wohl das markanteste Beispiel, da - wie wir zu zeigen versuchten - die Aussendung bzw. der Verkündigungsauftrag an die Sendboten aller Wahrscheinlichkeit nach die Bildung von Spruchsammlungen veranlaßte.

Bei der Analyse von Lk 11,14-36 gehen wir methodisch den gleichen Weg wie bei der Analyse der Aussendungsrede. Es ist also zunächst festzustellen, welche Sprüche bzw. Spruchgruppen der Logienquelle zuzurechnen

sind, in einigen Fällen wird auch die Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts eines Spruches versucht. Die inhaltliche Analyse wird vor allem der Frage nachgehen, ob die Zusammenstellung der einzelnen Sprüche und Spruchgruppen eine besondere Absicht und eine bestimmte Gedankenführung verrät; dabei wird immer zu prüfen sein, ob sich - besonders in den Rahmenelementen - Anhaltspunkte für eine sekundäre Redaktion ergeben.

Zwischen Lk 11,13 und 11,14 ist mit Sicherheit eine Nahtstelle anzunehmen¹, denn mit Lk 11,14 beginnt der Komplex, der durch die Auseinandersetzungen mit den Gegnern Jesu inhaltlich bestimmt ist. Diese Nahtstelle ist ebenso erkennbar an der Form von Lk 11,14. Die Aneinanderreihung der Logien wird in Lk 11,14 unterbrochen durch einen Heilungsbericht, der in Lk 11,15 mit dem Vorwurf der Gegner, dem Beelzebulwort, aufgenommen wird. Dieser Erzählfaden wird in V.16 durch eine redaktionelle Bemerkung unterbrochen, die den Bogen schlägt zu der Spruchreihe vom Jonazeichen in Lk 11,29-36. Die Aussage von Lk 11,17 greift auf Lk 11,14f zurück und leitet mit εἰπὼν αὐτοῖς eine Spruchreihe ein, die zunächst den Vorwurf der Gegner (V.16) beantwortet im Gleichniswort von dem Reich, das mit sich selbst zerstritten ist (V. 17b.18), und in zwei weiteren Logien (V.19 und V.20) zu dem Vorwurf Stellung nimmt.

Während die Versabfolge von Lk 11,14-20 (mit Ausnahme von Lk 11,16) der bei Matthäus (Mt 12,22-28) entspricht und demnach für die Logienquelle in Anspruch zu nehmen ist, kann man dies für das Bildwort vom Stärkeren in Lk 11,21f nicht ohne weiteres behaupten, da dieses Bildwort bei Matthäus (Mt 12,29) in einer anderen (der markinischen) Fassung überliefert ist.

In Lk 11,24-26//Mt 12,43-45 schließt sich die Spruchereinheit von der Rückkehr des unreinen Geistes an, die zugleich für Lukas diese erste große Spruchkomposition innerhalb des Redekomplexes über die 'Auseinander-

1) Lk 11,1-13 wird vor allem aus Gründen der Übersichtlichkeit getrennt behandelt im IV.Kapitel dieser Arbeit.

(Auseinander-)setzungen Jesu mit seinen Gegnern' abschließt.

Diese - kurz skizzierte - Spruchsammlung Lk 11,14 bis 26 ist vor allem auch unter dem traditionsgeschichtlichen Aspekt von besonderem Interesse, weil parallel zu der Überlieferung der Logienquelle diese Spruchabfolge teilweise in Mk 3,22-27 belegt ist. Dieser Umstand wird uns an verschiedenen Stellen noch eingehend beschäftigen.

Zwischen die Spruchsammlung im Anschluß an den Beelzebulvorwurf und den Logien zum Jonazeichen ist in Lk 11,27f die Seligpreisung der Mutter Jesu durch einen der Zuhörer Jesu und die Antwort Jesu eingefügt. Im allgemeinen wird diese offensichtlich sekundäre Einfügung auf Lukas zurückgeführt, diese kurze Szene würde demnach zum lukanischen Sondergut gehören.

In Lk 11,29-32 schließen sich die Sprüche zum Jonazeichen an, V.29 bezieht sich auf V.16 zurück und weist zugleich auf Lk 12,1 voraus. Auf den Spruch vom Jonazeichen Lk 11,29.30 folgen zwei gleichartige Logien 'Von der Königin des Südens' (V.31) und 'Von den Niniviten' (V.32) mit einer Aussage über das bevorstehende Gericht. Ohne einen erkennbaren inhaltlichen Zusammenhang schließt sich in Lk 11,33 das Gleichnis von der Lampe unter dem Scheffel und in Lk 11,34-36 das Gleichnis vom Auge als dem Licht des Leibes an. Mit diesen beiden Gleichnisworten ist dieser mit Lk 11,29 einsetzende Abschnitt der Q-Spruchfolge abgeschlossen.

Die anschließende Einleitungswendung in Lk 11,37a ἐν δὲ τῇ λαλήσει ἑρωτᾷ αὐτὸν φαρισαῖος läßt vermuten, daß die Pharisäerrede eng mit dem Vorangegangenen zusammenzusehen ist, allerdings kann diese Rede in die Analyse der vorliegenden Arbeit nicht mehr miteinbezogen werden.

Nach dieser ersten Übersicht über die Spruchabfolge der Q-Logien und Logiengruppen, die sich am Lukasevangelium orientierte, ist nun im einzelnen zu fragen, ob in Lk 11,14-36 die ursprüngliche Spruchabfolge der Logien-

(Logien-)quelle erhalten ist oder ob Lukas redaktionelle Änderungen vorgenommen hat. In diesem Fall wäre dann möglicherweise die ursprüngliche Reihenfolge der Logien bei Matthäus erhalten.

Die Logien im Zusammenhang mit dem Beelzebulvorwurf sind im wesentlichen in der Matthäus- und Lukasfassung in der gleichen Abfolge überliefert; Einzelheiten, wie etwa die Zuordnung von Lk 11,16, sind bei der Exegese der Logien zu beachten. Lediglich das Logion von der Rückkehr des unreinen Geistes Lk 11,24-26//Mt 12, 43-45 muß daraufhin untersucht werden, ob es im lukanischen Zusammenhang des Beelzebulvorwurfs seinen ursprünglichen Platz hat oder ob die Plazierung im Anschluß an den Spruch vom Jonazeichen (Mt 12,38-42) und das Wort Jesu über seine Mutter und seine Brüder (Mt 12, 46-50) vorzuziehen ist. Die Tatsache, daß dieses Logion bei Matthäus "fast genau an der gleichen Stelle wie bei Lukas"¹ steht, erspart uns nicht die Frage nach dem ursprünglichen Kontext.²

Den Schluß der Aussendungsrede, den Lobpreis des Vaters, hat Matthäus am Ende der Rede über Johannes den Täufer in Mt 11,25-27 eingefügt, die Seligpreisung der Jünger (Lk 10,23f) hat er ausgelassen, möglicherweise zugunsten des Logions in Mt 11,28-30 (Heilandsruf). Mit dem(sekundären!) Abschluß der Aussendungsrede in Mt 11, 25-27 unterbricht Matthäus die Wiedergabe des Spruchguts der Logienquelle und nimmt in dem anschließenden 12. Kapitel den Erzählfaden des Markusevangeliums auf: das Ährenraufen am Sabbat Mt 12,1-8//Mk 2,23-28; die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat Mt 12,9-14// Mk 3,1-6.³ Von der Markusvorlage in 3,7-12 übernimmt Matthäus nur das Gerüst für die Verse Mt 12,15f, um

1) SCHMID, Lukas S.205.

2) Für die folgenden Erörterungen empfiehlt sich als 'Begleittext' eine Synopse.

3) Zur redaktionellen Bearbeitung der Sabbaterzählungen durch Matthäus vgl. BARTH, Gesetzesverständnis S.73f. 75ff.

daran ein Reflexionszitat aus Jes 42,1-4 anzuschließen. "Matthäus hat durch das Reflexionszitat 12,18-21 Jesu Demut und Niedrigkeit besonders unterstrichen. Sein Zurückweichen vor den Pharisäern, das Schweigegebot, ja seine große Heilandstätigkeit an den Zerbrochenen sind Zeichen seiner Niedrigkeit, in der er sich als der Gottesknecht von Jes.42 ausweist."¹

Matthäus übergeht dann die Erzählung von der Auswahl der Zwölf in der Markusvorlage (Mk 3,13-19), sowie die Verse Mk 3,20f, in denen berichtet wird, daß die Angehörigen Jesu sich seiner bemächtigen wollen: ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστην. Merkwürdigerweise übernimmt Matthäus auch nicht die Perikope vom Beelzebulvorwurf, die sich in Mk 3,22-27 anschließt, sondern greift hier wieder auf die Überlieferung der Logienquelle zurück, nachdem er diese zuletzt zum Abschluß der Rede über Johannes den Täufer (Mt 11,25-27) verwendet hatte. In Mt 12,22, der Einleitung der Beelzebulperikope, treffen also die Markusüberlieferung und die Überlieferung der Logienquelle zusammen, d.h. Matthäus liest in seiner Markusvorlage die Sprüche vom Beelzebulvorwurf Mk 3,22-27, spart aber diese Verse bewußt aus und setzt dafür das entsprechende Stück der Logienquelle ein. Höchst interessant ist dabei, daß es genau das Stück der Logienquelle ist, das in der Logienquelle - verfolgt man die (rekonstruierbare) Spruchabfolge - nunmehr zur Verwendung 'anstand', läßt man die Verse in Lk 11,1-13 unberücksichtigt, die bereits in dem Komplex der Bergpredigt eingearbeitet waren (vorausgesetzt, daß sie überhaupt der Logienquelle angehören!). Diese Beobachtung ist ein weiteres Indiz dafür, daß die Logienquelle in schriftlicher Fassung vorlag und in ihren ursprünglichen Reden weithin rekonstruierbar ist.

Warum Matthäus in 12,22-30 die Spruchüberlieferung der Logienquelle der im wesentlichen gleichlautenden Markusüberlieferung vorgezogen hat, ist nicht leicht

1) BARTH, Gesetzesverständnis S.120.

auszumachen. Möglicherweise zog Matthäus die umfassendere, durch die zwei Antworten in Lk 11,19.20 erweiterte Fassung der Logienquelle vor, doch hätte er dann auch die Markusfassung um diese beiden Verse erweitern können. Ein anderer möglicher Grund: Nach der Auslassung von Mk 3,20f war die Einleitung der Beelzebulperikope in Mk 3,22 in dieser Form nicht verwendbar, - aber Matthäus hätte diese Einleitung ohne weiteres neu formulieren können. Es bleibt, soweit ich sehe, nur eine plausible Erklärung: Matthäus wollte die Überlieferung der Logienquelle nicht übergehen. Für diese Annahme spricht, daß er das Logion von der Rückkehr des unreinen Geistes in Mt 12,43-45 nachträgt, er also auch diesen Spruch der Logienquelle nicht übergeht, obgleich er sehr wahrscheinlich Mühe hatte, diesen Spruch in seinem Evangelium 'unterzubringen'. Denn Matthäus geht nach der Übernahme der Beelzebulperikope aus der Logienquelle (bis einschließlich Lk 11,23) wieder auf die Vorlage des Markusevangeliums über in dem Logion von der Sünde wider den Heiligen Geist (Mt 12,31/Mk 3,28), er verbindet dieses mit einem ähnlich lautenden Spruch, der im allgemeinen der Logienquelle zugerechnet wird (Lk 12,10). Es ist allerdings fraglich, ob er dieses Logion im lukianischen Kontext (Lk 12,1-12 entspricht Mt 10,16-33; 12,31.32; 10,19.20) las. An diesen so entstandenen Doppelspruch (Mt 12,31.32) fügt Matthäus eine wohl von ihm redaktionell gefertigte Spruchreihe an, die in V.33.35 an ein Q-Logion erinnert (Lk 6,43-45/Mt 7,16-20), in V.34 von Matthäus aber deutlich auf den Kontext bezogen ist. Dieser redaktionelle V.34 verdeutlicht, daß Matthäus das Streitgespräch Jesu mit den Phariseern nicht entsprechend der Markusvorlage mit dem Logion von der Sünde wider den heiligen Geist (Mk 3,29/Mt 12,31.32) abschließt, sondern dieses Streitgespräch weiterführt mit der redaktionellen Einfügung der Verse 33-36, um so die Brücke zu schlagen zum nächsten Stück der Logienquelle, dem Spruch vom Jonazeichen, das er nicht übergeht und

durch die Überleitungswendung (Mt 12,38) anschließt: τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων λέγοντες· διδῶσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σου σημεῖον ἰδεῖν. Obwohl also Matthäus bei der Wiedergabe des Spruches vom Jonazeichen bewußt die Überlieferung der Logienquelle aufgreift, weicht er bei der Deutung des Jonazeichens vom Wortlaut der Logienquelle ab und deutet den dreitägigen Aufenthalt des Jona im Bauch des Seeungeheuers auf Tod und Auferstehung des Menschensohns. Die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß diese christologische Ausdeutung des Jonazeichens auf die Redaktion des Matthäus zurückzuführen ist, um so der Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Schriftgelehrten und Pharisäern (vgl. Mt 12,14; 12,17-21) eine besondere Pointe zu verleihen; naheliegend ist jedoch auch die Annahme, daß diese Deutung des Jonazeichens auf die Tradition der Gemeinde des Matthäus zurückgeht.

Eine andere vielumstrittene Frage kann dagegen hier mit hinreichender Sicherheit beantwortet werden: Welches ist die ursprüngliche Reihenfolge der Logien vom Gericht der Niniviten und der Königin des Südens über 'dieses Geschlecht' (Mt 12,41.42//Lk 11,31.32) in der Logienquelle? Antwort: Das von Matthäus in Anlehnung an Markus konzipierte Streitgespräch zwischen Jesus und seinen Gegnern machte eine Umstellung der Logien erforderlich, um so eine 'logische' Argumentationsreihe von V.39-41(42) zu erreichen.¹

Diese redaktionelle Konzeption des Matthäus ermöglicht auch anschließend an diese Gerichtslogien die nachträgliche Einfügung des Logions von der Rückkehr des unreinen Geistes (Mt 12,43-45), - der Ausgangspunkt unserer Überlegungen. Da der ursprüngliche Kontext des Logions aufgrund der matthäischen Redaktion nun zuweit entfernt ist und somit eine Bezugnahme auf den Vorwurf des Beelzebubbündnisses (Mt 12,22-30) nicht mehr möglich ist, kann

1) Vgl. auch MANSON, Sayings S.91.

Matthäus es am Schluß seines Streitgespräches einfügen mit Hilfe eines interpretierenden Zusatzes, den er den vorangegangenen Versen (Jonazeichen) entnimmt. Durch die redaktionelle Hinzufügung οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ am Schluß des Logions von der Rückkehr des unreinen Geistes verknüpft er dieses nicht nur formal mit der vorangegangenen Perikope vom Jonazeichen, sondern gestaltet es auch zu einem Gleichniswort um, ohne an dem Wortlaut des Logions selbst etwas zu ändern.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen war die Frage nach der ursprünglichen Stellung des Logions Lk 11,24-26 //Mt 12,43-45 in der Logienquelle. Die Analyse der matthäischen Redaktion im 12. Kapitel seines Evangeliums entscheidet die Frage zugunsten der lukanischen Stellung des Logions. Abschließend soll die matthäische Interpretation des Logions kurz skizziert werden.

Dem Gleichnis (!) von der Rückkehr des unreinen Geistes (Mt 12,43-45) geht aufgrund der matthäischen Redaktion das Doppellogion voraus, nach dessen Aussage die Niniviten bzw. die Königin des Südens die Verurteilung 'dieses Geschlechts' bewirken werden. Der von Matthäus am Schluß angefügte Satz οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ qualifiziert das Logion als ein Gleichnis, ohne daß allerdings ein Vergleichspunkt deutlich markiert wäre. Wahrscheinlich soll der letzte Satz die Neuinterpretation ermöglichen: καὶ γίνεταί τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χεῖρονα τῶν πρώτων: So wie der letzte Zustand eines Menschen nach der Rückkehr eines unreinen Geistes noch schlimmer wird als der erste, so wird das Ergehen im letzten Gericht für dieses Geschlecht noch schlimmer sein als es jetzt denk- oder vorstellbar ist. Bei dieser Interpretation steht das Logion Mt 12,43-45 in etwa auf der gleichen Stufe wie das vorangehende Doppellogion, das für die Gegner Jesu ja ebenfalls im Grunde unvorstellbare Gedanken äußert. Es ist mir deshalb wahrscheinlich, daß Matthäus das Logion bzw. das Gleichnis von der Rückkehr des unreinen Geistes im Sinne eines Gerichtswortes interpretiert wissen will.

Kehren wir zur lukanischen Spruchabfolge zurück, so gibt das Logion von der Zurückweisung der Seligpreisung der Mutter Jesu in Lk 11,27f ein neues Problem auf. Da das Logion nur bei Lukas steht, wird es im allgemeinen zum 'Sondergut des Lukas' gezählt. SCHÜRMANN hat demgegenüber die These aufgestellt, Lk 11,27f sei "vielmehr ursprünglicher Bestandteil der Redequelle", weil "das Apophthegma in Lk zwischen Überlieferungsgut der Redequelle eingesprengt ist"¹. Da Matthäus dem markinischen Aufriß folgt, sei es erklärlich, daß er Lk 11,27f ausließ, da er in Mt 12,46-50 die Erzählung von den wahren Verwandten aus Mk 3,31-35 übernahm. Bei der Konzeption von Mt 12,22ff habe Matthäus demnach Lk 11,27f in seiner Vorlage, der Logienⁿquelle, gelesen. "Dabei assoziierte die Vokabel *κωλύει* Jon 2,1, mit Hilfe welcher Stelle Matthäus dann die undeutliche Andeutung von Lk 11,30 zu der Auferstehungsprophetie von Mt 12,40 ausbaute."²

Die Begründung für die mögliche Auslassung von Lk 11,27f durch Matthäus ist einleuchtend, selbst wenn Matthäus in der Konzipierung seines 12. Kapitels sonst keine Lücken in der Überlieferung der Logienquelle nachzuweisen sind. Zudem ist in der Situation des Streitgesprächs Jesu mit seinen Gegnern eine Seligpreisung der Hörer und Täter des Wortes Gottes nur schwer unterzubringen, ohne daß Mißverständnisse ermöglicht würden. Das zweite Argument, die *κωλύει*-Reminiszenz, ist von der Verwendung der Vokabel her gesehen nicht zu entkräften. Allerdings bleibt es SCHÜRMANNs Geheimnis, wie die Vokabel *κωλύει* im Zusammenhang der Seligpreisung der Mutter Jesu eine Assoziation an Jona 2 ermöglicht.

Man wird deshalb nur das erste Argument SCHÜRMANNs zu Rate ziehen, nach dem in den Überlieferungsblock der Logienquelle diese kurze Szene eingeschaltet ist

1) SCHÜRMANN, Thomasevangelium S.231.

2) SCHÜRMANN, Thomasevangelium S.231.

und deshalb eine Einfügung durch Lukas unwahrscheinlich ist. Dieses Argument wiegt in der Tat so schwer, daß das Gegenargument, in V.27a seien lukanische Spracheigentümlichkeiten zu erkennen (so z.B. die Einleitungswendung ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν oder die Formulierung ἐκ τοῦ ὄχλου)¹, die These nicht entkräften kann, daß Lk 11,27f möglicherweise bereits der Logienquelle angehört hat. Denn es läßt sich kein Motiv anführen, das überzeugend für eine lukanische Einfügung plädieren könnte.² Da Lukas bei der Übernahme seiner Vorlagen das 'Blockverfahren'³ anwendet - dies gilt für das Markusevangelium wie für die Logienquelle - , müßten besondere Anzeichen sichtbar sein, die erklären, warum Lukas von seiner üblichen Redaktionsmethode abgewichen ist.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß die Beelzebulperikope bei Markus (Mk 3,22 bis 30; vgl. 3,20f) mit der Szene von den wahren Verwandten (Mk 3,31-35) abschließt, und diese Szenenfolge ebenfalls in Lk 11,14-26.27f belegt ist, sofern man anerkennt, daß die Intention der (zurückgewiesenen) Seligpreisung der Mutter Jesu in Lk 11,27f der Erzählung von den wahren Verwandten in Mk 3,31-35 entspricht (vgl. dazu Mk 4,35 mit Lk 11,28!).⁴ Da Lukas die markinische Erzählung bereits in Lk 8,19-21 aufgenommen hat, ist die Stellung von Lk 11,27f sicher nicht von der markinischen Akoluthie beeinflußt.

Möglicherweise ist diese Übereinstimmung in der Perikopenfolge im Markusevangelium und in der Logienquelle (+ Lukas?) ein Zufall, dagegen spricht aber, daß die Beelzebulperikope bei Markus (3,22-27.28f) mit dem Wortlaut der Logienquelle in wesentlichen Partien übereinstimmt.

1) Vgl. dazu SCHÜRMANN, Thomasevangelium S.231f; POLAG, Umfang S.71.

2) Der "lukanische Erwählungsgedanke", der "in den Abschnitten 8,19-21; 11,27f erscheint" (CONZELMANN, Mitte der Zeit S.28), kann auch in Lk 11,27f bereits auf vorlukanischen Zusammenhang zurückgeführt werden.

3) Vgl. POLAG, Umfang S.15.

4) SCHMID, Lukas S.205f formuliert: eine "ähnliche Szene, die den nämlichen Gedanken ausspricht".

Literarkritische Konstruktionen versagen eine Erklärung für die gleiche Perikopenanordnung bei Markus und der Logienquelle (+ Lukas). Schon die Tatsache, daß die Beelzebulperikope in zwei (in wesentlichen Partien) gleichlautenden, literarkritisch gesehen aber voneinander unabhängigen Fassungen überliefert ist, führt die Überlegungen ja bereits in einen Bereich, in dem von unserem Standpunkt aus die mündliche und die schriftliche Überlieferung ineinander übergehen.

Auch bei einem Blick auf Markus ist die Verbindung beider Perikopen nicht ohne weiteres einsichtig. Das Problem ist in diesem Fall die Einordnung der Verse Mk 3,20f. BULTMANN hat wohl recht, wenn er für die Zusammengehörigkeit von V.20f und V.31-35 plädiert.¹ Zudem kann Mk 3,21 weder als ursprünglich selbständige Erzählungseinheit noch als redaktionelle Einfügung des Markus gelten. Deshalb ist es wahrscheinlich, daß Mk 3, (20.)21.31-35 eine ursprüngliche Erzählungseinheit darstellt, die getrennt wurde durch die Einfügung der Beelzebulperikope Mk 3,22-29, die den Vorwurf der Seinen $\delta\tau\iota\ \epsilon\tilde{\iota}\pi\omicron\tau\eta$ und den der Schriftgelehrten $\delta\tau\iota\ \beta\epsilon\alpha\lambda\zeta\epsilon\beta\omicron\upsilon\lambda\ \epsilon\tilde{\chi}\epsilon\iota$ zusammen aufgreift und zurückweist. Da aber Markus bei der Wiedergabe der Beelzebulperikope mit Sicherheit auf Traditionsgut zurückgreift und außerdem Mk 3,20 ebenso wenig auf markinische Redaktion zurückgeht, kann man davon ausgehen, daß die Verbindung der Perikope von den wahren Verwandten mit der Beelzebulperikope bereits vormarkinisch ist; die Erzählung vom Beelzebulvorwurf war demnach wahrscheinlich schon im Stadium der mündlichen Überlieferung mit der Erzählung von den wahren Verwandten verbunden. Wenn ich recht sehe, ist es nicht ausgeschlossen, daß dies der Grund ist für die Einfügung von Lk 11,27f im Anschluß an den Beelzebulvorwurf in Lk 11,14-26, eine Einfügung, für die sich sonst kaum plausible Gründe feststellen lassen.

1) BULTMANN, Tradition S.28.

Auf eine weitere Entfaltung der komplizierten Überlieferungsgeschichtlichen Probleme muß hier verzichtet werden; die Tatsache, daß dieses Beispiel gleicher Perikopenanordnung bei literarischer Unabhängigkeit mehr Fragen aufwirft als Antworten bereitstehen, sollte nicht dazu verleiten, der einfachsten Lösung den Vorzug zu geben und Lk 11,27f der lukanischen Redaktion zuzuweisen.

Wenn wir versucht haben, die Seligpreisung in Lk 11,27f traditionsgeschichtlich präziser einzuordnen, als dies allgemein mit der Kennzeichnung 'Sondergut des Lukas' geschieht, so soll damit nicht behauptet werden, daß wir in Lk 11,27f auf ursprüngliches Überlieferungsgut der Logienquelle stoßen. Die Form der Seligpreisung scheint mir vielmehr einen Hinweis darauf zu geben, daß hier eine nachträgliche Einfügung der späteren Redaktion der Logienquelle vorliegt. Denn auch in Lk 10,23f, im Anschluß an die Aussendungsrede, ist ein Logion in der Form der Seligpreisung angefügt. Es ergeben sich gewisse formale und inhaltliche Parallelen zwischen der Seligpreisung der Jünger in Lk 10,23f und der Seligpreisung der Hörer und Täter des Wortes in Lk 11,27f.¹ Der Seligpreisung geht jeweils eine Einleitungswendung voraus, die durch ihre Ausführlichkeit auffällt, und Jesus spricht in beiden Fällen denen, die ihm nachfolgen², schon jetzt das Heil zu. Die Parallelität von Lk 10,23f und Lk 11,27f könnte ein Hinweis auf die Herkunft von Lk 11,27f ergeben, da beide Logien möglicherweise auf die Verkündigungsstruktur einer Gemeinde zurückzuführen sind; in diesem Fall wäre für die Einfügung der Seligpreisung in Lk 11,27f die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde verantwortlich.

1) HASLER, Amen S.66f, weist auf die Verwandtschaft zwischen Lk 10,23f und "den beiden Q-Doppellogien Lk 12,37 und Mt 24,46f/Lk 12,43f". "Beides sind Makarismen, die mit dem nachfolgenden, formelverbundenen Logion ebenfalls ein Doppelwort bilden."

2) Die in Lk 11,14-26 vorausgesetzte Zuhörerschaft der Pharisäer und Schriftgelehrten kann nicht der ursprüngliche Adressat der Seligpreisung sein.

Abschließend muß ausdrücklich betont werden, daß diese Ausführungen zu Lk 11,27f zwangsläufig hypothetisch und deswegen unzulänglich bleiben, solange die Argumentationsbasis noch derart schmal ist. Immerhin ist vielleicht deutlich geworden, daß ein auf den ersten Blick aussichtslos erscheinendes Unternehmen, wie die traditionsgeschichtliche Einordnung von Lk 11,27f, möglicherweise doch ein kleines Mosaiksteinchen beiträgt zum Gesamtbild der urchristlichen Tradition und der Traditionsgeschichte der Logienquelle.

Zuletzt ist zu fragen, ob die beiden Gleichnisse, in Lk 11,33 das Gleichnis von der Lampe unter dem Schefel und in Lk 11,34-36 das Gleichnis vom Auge als dem Licht des Leibes, auch bereits in der Logienquelle den Komplex der Beelzebulrede abschlossen oder ob sie sekundär angefügt wurden. Sehr wahrscheinlich ist die Bergpredigt, innerhalb derer beide Logien bei Matthäus aufgeführt sind (Mt 5,15; 6,22-23), nicht der ursprüngliche Kontext dieser Logien. In Mt 5,14-16 liegt eine wohl von Matthäus zusammengestellte Spruchgruppe zum Thema 'Ihr seid das Licht der Welt' (V.14) vor. Den Sprüchen vom Schätze-Sammeln (Mt 6,19-21) schließen sich in Mt 6,22-23 das Gleichnis vom Auge als dem Licht des Leibes und in Mt 6,24 das Logion vom Diener zweier Herren an, die beide "das unbedingte Entweder - Oder"¹ verdeutlichen sollen. Sehr wahrscheinlich ist dies eine Komposition des Matthäus. Dafür, daß die Logien bei Lukas in ihrem ursprünglichen Kontext stehen, läßt sich allerdings kein 'positiver' Beweis antreten, da Lk 11,33-36 ohne erkennbaren Zusammenhang dem vorausgehenden Doppelspruch (Lk 11 31f) angefügt sind. Trotzdem wird man die Logien in Lk 11,33-36 nicht als sekundär angefügte Nachträge einstufen dürfen, denn die folgende 'negative' Beweisführung hat ebenfalls einiges Gewicht: es läßt sich kein Argument oder Motiv feststellen, das für eine vorlukanische oder

1) SCHNIEWIND, Matthäus S.92.

lukanische Anfügung sprechen könnte, zumal beide Gleichnisse ohne redaktionelle Verknüpfungen angefügt sind und ihre inhaltliche Aussage in beiden Fällen nicht den Eindruck einer sekundären Bildung erweckt. Es ist deshalb methodisch geboten, zunächst davon auszugehen, daß die Gleichnisse in Lk 11,33-36 zum ursprünglichen Bestand der Logienquelle gehören; es bleibt abzuwarten, ob die Exegese dieser Verse diese Annahme bestätigt.

Die Analyse der Beelzebulperikope der Logienquelle (Lk 11,14-23//Mt 12,22-30) ist literarkritisch und traditionsgeschichtlich von besonderem Interesse, weil parallel zur Überlieferung der Logienquelle dieser Stoff ebenfalls in Mk 3,22-27 tradiert ist.¹ Beide Überlieferungen stimmen soweit überein, daß sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein können, vielmehr im Ursprung auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen, andererseits unterscheiden sich beide Überlieferungen so stark, was den Umfang und den Wortlaut betrifft, daß man ohne die Annahme verschiedener traditionsgeschichtlicher Wege der beiden Überlieferungen nicht auskommt.² Es wird sich zeigen, daß dieser Sachverhalt bei der Analyse von Lk 11,14-23 für die Traditionsgeschichte der Logien besondere Aufschlüsse ermöglicht.

Da sowohl in der Überlieferung der Logienquelle als auch in der des Markusevangeliums der 'Beelzebulwurf' der Ausgangspunkt ist, wird es zweckmäßig sein, an dieser Stelle, also Lk 11,15, einzusetzen. Jesus wird vorgeworfen, in Beelzebul, dem Obersten der Dämonen, treibe er die Dämonen aus, d.h. Jesus hat nicht Macht über die Dämonen, sondern er steht in Verbindung mit den Dämonen. Jesus handelt im Namen und Auftrag (ἐν)

1) Vgl. die literarkritische und traditionsgeschichtliche Skizze bei HAHN, Hoheitstitel S.298 Anm.1.

2) Um der Kürze und Übersichtlichkeit willen sei diese thesenartige Formulierung erlaubt, ohne daß der Problemkreis der sog. 'synoptischen Frage' hier aufgerollt wird; vgl. dazu KÜMMEL, Einleitung S.15-44.

Beelzebuls. "Die Anklage erklärt Jesu heilendes Handeln für Tarnung."¹

Die Antwort auf diese Anschuldigung beginnt in V.17 (ἐλέην αὐτοῦς) mit einem Bildwort in der Form des parallelismus membrorum und einer in V.18 anschließenden conclusio:

Wenn ein Reich bzw. Haus mit sich selbst uneins ist,
kann es nicht bestehen,
wenn aber der Satan mit sich selbst zerstritten ist,
wie soll sein Reich Bestand haben?

Diese Antwort Jesu ist sowohl für die Überlieferung der Logienquelle wie auch für Markus (Mk 3,23-26) belegt; da beide Stellen literarkritisch gesehen unabhängig voneinander sind, wird man zurecht vermuten, daß es sich bei der Spruchfolge 'Beelzebulvorwurf - Antwort Jesu' um 'alte' Überlieferung handelt, genauer, um eine Überlieferung, die vor ihrer schriftlichen Fixierung d.h. bereits im Stadium der mündlichen Tradition in dieser Form geprägt war.

In der Q-Überlieferung folgen weitere Antworten auf den Beelzebulvorwurf, so als ob die gegebene Antwort einer Ergänzung bedürfte. Die zweite Antwort verweist auf die Exorzismuspraxis der Ankläger: Wenn sie selbst Dämonen austreiben, können sie Jesus dies nicht zum Vorwurf machen, denn "was das Judentum seinen Kindern zugesteht, sollte es Jesus nicht verweigern"².

In Lk 11,20//Mt 12,28 folgt schließlich eine dritte Antwort, die die vorangehenden überbietet: Wenn Jesus mit dem Finger Gottes Dämonen austreibt, ist das Reich Gottes bereits angebrochen.

Die Markusüberlieferung kennt die zweite und dritte Antwort der Logienquelle nicht, sie beschränkt sich auf die erste Antwort Jesu und schließt unmittelbar daran das Bildwort vom Stärkeren (Mk 3,27) an. In der Markus-

1) KÄSEMANN, Lk 11,14-28 S.244.

2) KÄSEMANN, Lk 11,14-28 S.245.

(Markus-)überlieferung ist damit die Beelzebulperikope abgeschlossen. Theoretisch ist es nicht ausgeschlossen, daß Markus die zweite und dritte Antwort (Lk 11,19.20) seiner Vorlage übergangen hat und seine Vorlage (welche?) demnach verkürzt wiedergibt. Aber diese Möglichkeit ist ganz unwahrscheinlich gegenüber der anderen, daß die zweite und dritte Antwort hinzugefügt ist, die Überlieferung, auf die Markus zurückgreift, also weiter zurückreicht als die der Logienquelle insgesamt.

Die Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts der Logienquelle ist beim Bildwort vom Stärkeren (Lk 11,21f/Mt 12,29) ein besonderes Problem, denn an dieser Stelle trennt sich die gemeinsame Überlieferung. Markus gibt das Bildwort in der einfachen Form wieder, nach der ein Hausbesitzer von dem Stärkeren, einem Einbrecher, überwältigt und beraubt wird, während das Bildwort in der Fassung bei Lukas von einem Burgherrn spricht, der von dem stärkeren Feind besiegt und beraubt wird. Wichtig ist, daß in beiden Fällen das "tertium comparationis" lautet: Nur nach Entmächtigung des Starken kann man in seinen Herrschaftsbereich eindringen¹. Mit einiger Sicherheit kann man demnach für die Logienquelle eine der beiden Fassungen des Bildwortes in Anspruch nehmen, falls die lukanische Fassung in Lk 11,21f nicht auf die lukanische Redaktion zurückgeht. Das Argument KÄSEMANNs, daß Lukas "mit den einfachen Verhältnissen Palästinas nicht mehr vertraut"² sei und deswegen dem Bildwort einen anderen Rahmen gegeben habe, ist allerdings wenig überzeugend. Das Bildwort ist in der einfachen Fassung Mk 3,27//Mt 12,29 durchaus nicht an palästinische Verhältnisse gebunden, sondern ist allgemein verständlich und überschreitet keineswegs den Erfahrungsbereich eines jeden Lesers.

Zudem ist der Sprachgebrauch des Bildwortes in Lk 11,21 so ungewöhnlich, daß es kaum möglich sein dürfte,

1) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.245.

2) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.245.

dieses auf eine redaktionelle Korrektur des Lukas zurückzuführen. Die Vokabel αὐλή kommt bei den Synoptikern nur in der Leidensgeschichte vor, ἐν εἰρήνῃ εἶναι ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament, πανόπλια begegnet nur noch Eph 4,11.13; νικᾶν ist ebenfalls Hapaxlegomenon bei den Synoptikern; der starke Aorist πέποιθα findet sich in den Evangelien bei Mt 27,43 (Leidensgeschichte) und im Sondergut des Lukas 18,9 (Pharisäer und Zöllner); σκῦλα ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament; lediglich das Verbum διαδιδόσθαι könnte bei der Vorliebe des Lukas für Komposita allein als 'lukanisch' bezeichnet werden (vgl. Lk 18,22; Act 4,35; sonst nur noch Joh 6,11).

Aufgrund dieser auffallenden Häufung seltener Vokabeln wird man das Bildwort in Lk 11,21f nicht der lukanischen Redaktion zuschreiben. Falls dieses Argument als nicht ausreichend angesehen werden sollte, und sprachstatistischen Beobachtungen wird man in der Regel besser nur eine bestätigende Funktion zubilligen, so wird man doch in diesem Fall das Konjunktionspaar in V.21 und V.22 ὅταν und ἐπὶν schlechterdings nicht der lukanischen Redaktion zusprechen können. Dieses Konjunktionspaar steht nur noch in dem Gleichnis in Lk 11,34-36. Beide Spruchgruppen dürften deshalb auf derselben traditionsgeschichtlichen (und sicher vorlukanischen!) Stufe stehen.

Damit ist freilich die Behauptung noch nicht widerlegt, Lukas habe etwa dieses Bildwort seinem Sondergut entnommen und in Lk 11,21f anstelle der einfachen Form (Mk 3,27//Mt 12,29) eingesetzt. Diese theoretisch mögliche These arbeitet aber mit mehreren Unbekannten, so daß man zunächst eine einfachere Erklärung suchen wird. Das Bildwort in Lk 11,21f entspricht in der Struktur und in der Aussage so genau dem parallel überlieferten Bildwort in Mk 3,27//Mt 12,29, daß sich ein unabhängig voneinander verlaufender Überlieferungsprozeß nur schwer vorstellen läßt. Bevor man zudem annimmt, daß Lukas in

einem abgeschlossenen Komplex seiner Vorlage ein Logion austauscht, wird man zunächst eine näherliegende Lösung in Betracht ziehen.

Matthäus hat das Bildwort vom Stärkeren nahezu wörtlich von Markus übernommen. Für ihn ist es nicht außergewöhnlich, sondern eher typisch, daß er durch Komposition seiner Vorlagen seinen Text gestaltet. Die Möglichkeit der Übernahme des Logions aus der Markusvorlage durch Matthäus kann demnach nicht in Frage gestellt werden. Matthäus mußte lediglich die Einleitung an den Kontext (Mt 12,27f) angleichen, er tat dies in Anlehnung an V.26b (V.26b: πῶς οὖν σταθῆσεται κτλ., V.29: ἢ πῶς δύναται τὸς κτλ.).

Die nächstliegende Erklärung ist also, daß in dem Bildwort Lk 11,21f der ursprüngliche Wortlaut der Logienquelle vorliegt, und daß Matthäus dieses Bildwort der Logienquelle auswechselte zugunsten der markinischen Formulierung.¹

Es bestätigt sich also auch für das Bildwort vom Stärkeren, daß die Überlieferung der Logienquelle in Lk 11,14-23 traditionsgeschichtlich später anzusetzen ist

- 1) Gegen LÜHRMANN, Logienquelle S.33, der die Überlieferungsgeschichtliche Situation m.E. nicht richtig einschätzt, wenn er meint, daß dieses Bildwort nicht zu Q zu rechnen ist, "da Lk und Mt in keinem einzigen Punkt übereinstimmen, ohne daß diese Übereinstimmung auf die Mk-Vorlage zurückginge". Wie er die "eigenständige Variante" Lk 11,21f - wenn "nicht ursprünglicher Q-Text" - traditionsgeschichtlich einordnet, bleibt ungeklärt.

Die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes, wie sie POLAG, Christologie im Textanhang zu Anm.162 vorschlägt, scheint mir ebenfalls verfehlt zu sein:

ὁταν ὁ ἰσχυρὸς φυλάσῃ τὴν αὐλὴν αὐτοῦ
 ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν ἡ οἰκία αὐτοῦ.
 'Ἐπὶ δὲ ἰσχυρότερος εἰσελθὼν δῆσῃ αὐτόν
 τὰ σκευὴ αὐτοῦ αἶρει
 καὶ τὰ σκευὰ αὐτοῦ διαρπῆσαι.

Im vorliegenden Fall läßt sich der ursprüngliche Wortlaut nicht durch eine einfache Kombination des matthäischen und lukanischen Wortlauts rekonstruieren. Vielmehr liegt hier der seltene Fall vor, daß der ursprüngliche Wortlaut der Logienquelle (Lk 11,27f) gegenüber dem markinischen Wortlaut traditionsgeschichtlich als sekundäre Formulierung gelten muß.

als die markinische Überlieferung der Beelzebulperikope. Für diese Annahme sprach bereits die Aneinanderreihung der drei Antworten in Lk 11,17-20, die gegenüber Markus, der nur das erste Bildwort von dem mit sich selbst uneinigen Reich bzw. Haus aufführt, sicher sekundär ist, wobei natürlich über das Alter der einzelnen Logien noch keine Entscheidung gefällt ist.

Die beiden Überlieferungsstränge, der des Markus-evangeliums und der der Logienquelle, unterscheiden sich schließlich noch durch die Einleitung. In der Logienquelle steht am Anfang der Bericht einer Wunderheilung (Lk 11,14//Mt 12,22), die das anschließende Streitgespräch veranlaßt. Dieser Heilungsbericht fehlt bei Markus. Er ordnet die Beelzebulperikope anders in sein Evangelium ein. Die nächsten Angehörigen wollen sich Jesu bemächtigen mit der Begründung, er sei von Sinnen (Mk 3,21). Diesem Vorwurf der Angehörigen schließt Markus die Anschuldigung der Schriftgelehrten an, er habe den Beelzebul.¹

Den ursprünglichen Q-Text der Wunderheilung hat Lukas sicher besser erhalten als Matthäus.² Matthäus bringt diesen Bericht nicht nur in dem ursprünglichen Kontext der Beelzebulperikope (Mt 12,22f), sondern auch am Schluß seiner Sammlung der Heilungswunder in Mt 9,32 bis 34. HELD hat gezeigt, daß "dieser letzte Wunderbericht den Schlußstrich unter die ganze Sammlung"³ zieht. Nicht die in wenigen Worten berichtete Heilung des Gehörlosen steht im Vordergrund, vielmehr verwendet Matthäus diesen Heilungsbericht aus der Beelzebulperikope, um

-
- 1) Beachtet man, daß sich diese beiden Anschuldigungen gegenseitig ergänzen und erklären, so ist das καὶ in V.22a mehr adverbiell zu übersetzen: die Schriftgelehrten sagten 'gleichfalls', er hat den Beelzebul.
 - 2) Anders SCHWEIZER, Sonderquelle S.171: "Mt. hat die erste Geschichte (sc. Mt 9,32-34) aus seiner Sondertradition referiert, die zweite mit der Beelzebuldiskussion zusammen nach Q. Lk. hat diese ebenfalls nach Q berichtet, aber die Einleitungsgeschichte durch eine ihm vertrauenswürdiger erscheinende Tradition ersetzt."
 - 3) HELD, Matthäus als Interpret S.234.

die typischen Reaktionen auf die Heilungstätigkeit Jesu darzustellen. Das Gewicht der Erzählung in Mt 9,32-34 liegt auf der Darstellung "der doppelten Reaktion der Menge und der Pharisäer, die je in einer wörtlichen Rede zum Ausdruck gebracht wird"¹.

Um nun nicht bei der Beelzebulperikope dasselbe Heilungswunder ein zweites Mal zu berichten, hat Matthäus durch Ergänzungen einen neuen Heilungsbericht geschaffen. In Mt 12,22f ist der Gehörlose zugleich auch erblindet, aus dieser Steigerung ergeben sich die Änderungen in der Einleitung der Beelzebulperikope bei Matthäus. Das Staunen der Menge artikuliert sich in dem Ausruf: Ist dieser nicht der Sohn Davids? Ein Vergleich der Stellen Mt 9,33f; 12,22-24; 21,14-16 verdeutlicht, daß Matthäus mit der Reaktion der Menge "in seinem Evangelium die christologische Akklamation immer unverhüllter"² darstellen will. Deswegen ist V.23 auf die matthäische Redaktion zurückzuführen, ebenso wie die Formulierung in V.24a, in dem οἷος mit dem anschließenden Beelzebulvorwurf (V.24b) mit dem οἷος in Verbindung mit der christologischen Akklamation der Menge (V.23b) kontrastiert.

In Lk 11,14 dürfte deswegen im wesentlichen der ursprüngliche Wortlaut der Logienquelle vorliegen, für Lk 11,14c ist dies noch anhand von Mt 9,33b nachprüfbar, aber auch die entscheidende Aussage von V.14a geht sicher nicht auf Lukas zurück, denn die Bezeichnung des Dämons als δαίμονιον κακόν besagt, daß das von dem Dämon verursachte körperliche Leiden zugleich ein Charakteristikum des Dämons ist. Diese im Neuen Testament nur an wenigen Stellen (vgl. Mk 9,17.25; Lk 13,11; Act 16, 16) belegte Spracheigentümlichkeit wird kaum auf "ungenauer Ausdrucksweise"³ beruhen, sondern ist eine urtümliche, auf den jüdischen Sprachgebrauch zurückgehende Ausdrucksform.⁴

1) HELD, Matthäus als Interpret S.235.

2) HELD, Matthäus als Interpret S.235.

3) SCHMID, Lukas S.203.

4) Vgl. FOERSTER, ThW 2 S.16; HAUCK, Lukas S.154.

Für die Logienquelle ist damit im Gegensatz zur Markusüberlieferung die Dämonenaustreibung als ursprünglicher Bestandteil der Beelzebulperikope nachgewiesen. Es bleibt aber die Frage, ob dieser Bericht von Anfang an mit dem Beelzebulvorwurf verbunden war oder ob die Markusparallele mit dem Einsatz bei dem Beelzebulvorwurf der Gegner die älteste Tradition wiedergibt. Dabei kann offenbleiben, ob die Verflechtung mit der Perikope von den wahren Verwandten in Mk 3,20f.31-35 vormarkinischen oder markinischen¹ Ursprungs ist. Entscheidend ist auch nicht das Argument BULTMANNs: "Mk kann nach 3,9-12 als selbstverständlich voraussetzen, daß Jesus in der 3,20 gezeichneten Situation auch Heilungen vollbrachte, so daß das Auftreten der Gegner V.22 einigermaßen motiviert ist"², denn damit ist noch keineswegs erwiesen, ob Markus den Bericht der Dämonenaustreibung im Blick auf Mk 3,9-12 bewußt ausgelassen hat oder ob ihm diese Tradition ohne die einleitende Dämonenaustreibung überkommen war.

Wenn BULTMANN formuliert, "die Debatte setzt eine vorangegangene Dämonenbannung voraus, und kaum hat man ursprünglich je eine Geschichte überliefert, die mit Bezugnahme auf eine Tätigkeit Jesu im allgemeinen begann"³, so ist damit die Problemlage treffend skizziert. Aber es ist sofort die Rückfrage zu stellen: Kann man Lk 11,15-23 als eine 'Geschichte' bezeichnen?⁴ Liegt nicht vielmehr in Lk 11,15-23 eine Logiensammlung vor zum Thema 'Dämonenbannung', die - hier ist BULTMANN recht zu geben - einer Einleitung bedurfte? Damit ist aber nicht gesagt, daß diese Einleitung der Logienquelle ursprünglich zugehört, vielmehr nur dies, daß in einem bestimmten Überlieferungsstadium dieser einleitende Bericht einer Dämonenbannung den Logien vorangesetzt

1) So BULTMANN, Tradition S.10.

2) BULTMANN, Tradition S.10 Anm.2.

3) BULTMANN, Tradition S.10.

4) Das Zitat (bei BULTMANN) ist nicht ganz unmißverständlich formuliert; mit 'Geschichte' meint BULTMANN aber doch offensichtlich die Überlieferung in Mk 3, 22-27, die ja mit Lk 11,15-23 verg~~a~~lichbar ist.

wurde; d.h. Markus steht möglicherweise auch in der Einleitung der ursprünglichen Überlieferung näher, indem er den Beelzebulvorwurf direkt mit dem Kontext verknüpft. Falls diese vorläufige traditionsgeschichtliche Einordnung der Einleitung zutrifft, müßte sich am Text selbst, also Lk 11,14, diese Beobachtung bestätigen.

Die Einleitung der Beelzebulperikope (Lk 11,14) ist für sich genommen ein vollständiger Heilungsbericht: Bezeichnung der Krankheit, Bericht der Heilung, Bestätigung der Heilung, Chorschluß. Alle erforderlichen Topoi dieser Gattung sind in diesem äußerst komprimierten Vers vorhanden. Der in seiner Kürze kunstvolle Bericht einer Dämonenaustreibung, der im Grunde nur das erwähnt, was für das Verständnis der folgenden Verse absolut notwendig ist, erweckt den Eindruck, im Blick auf die anschließende Debatte konzipiert zu sein. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Beobachtung, daß diesem Heilungsbericht keinerlei konkrete Einzelzüge anhaften, die Kennzeichnung des Dämons als 'stummen' Dämon ausgenommen; außerdem hebt sich Lk 11,14 in der Form vom Kontext ab: Während in Lk 11,15b.17-26 Spruchgut vorliegt, besteht die Einleitung der Form nach aus einer Erzählung, und es ist nicht zweifelhaft, daß dem Spruchgut die traditionsgeschichtliche Priorität zuzusprechen ist. Die bisherigen Überlegungen sprechen also dafür, daß Markus, der den einleitenden Heilungsbericht nicht kennt, auch an dieser Stelle das ältere Stadium der Überlieferung wiedergibt.

Die literarische Kunstfertigkeit des Heilungsberichts in Lk 11,14 ist aber auch noch in anderer Hinsicht beachtenswert. Die Tatsache, daß in diesem knappen Vers alle notwendigen Topoi eines Heilungsberichts verwendet wurden, kann kaum ein Zufall sein. Eher wird man dies als ein Fingerzeig dafür werten, daß bei der Abfassung dieser Einleitung die Erzählungen der Heilungen Jesu bekannt und geläufig waren. Ob die Bekanntschaft mit diesem Erzählungsgut auch beim Leser vorausgesetzt

ist, wird man nicht mit Sicherheit sagen, aber immerhin vermuten dürfen. In der Anfrage Johannes des Täufers sollen seine Jünger berichten, was sie hören und sehen: Blinde sehen, Lahme gehen, Gehörlose hören (κωφός vgl. Lk 11,14!), Tote stehen auf, den Armen wird das Evangelium gepredigt (Lk 7,22). Auch hier spricht die Logienquelle wie selbstverständlich von den Heilungswundern Jesu, so als ob sie diese als bekannt voraussetzt.

Demnach kann die Vermutung hier angestellt werden, daß die Logienquelle sich bewußt versteht als Sammlung der Sprüche Jesu. Im Stadium der schriftlichen Fixierung der Logienquelle (und hier ist Lk 11,14 anzusetzen) konnte beim Leser die Bekanntschaft mit der Erzählungstradition vorausgesetzt werden. Wir versuchen, diese Überlegung noch weiter zu präzisieren und zu konkretisieren, indem wir der Frage nachgehen, in welchem Stadium der Überlieferung die Logienquelle Erzählungsgut als bekannt voraussetzen konnte.

Im Zusammenhang der Analyse der Aussendungsrede wurde die These aufgestellt, daß der Stoff der Logienquelle in der Verkündigungstätigkeit der Boten Jesu in Israel Verwendung fand. Diese von Jesus ausgesandten Boten kannten aber sehr wahrscheinlich noch keine festgeprägte Erzählungstradition, dies läßt der Stoff der Aussendungsrede noch deutlich erkennen. Im Vordergrund der Verkündigungstätigkeit der Boten stand selbst die Heilung und die Predigt (vgl. Lk 10,9), genau so, wie sie es in der Nachfolge Jesu täglich erlebt hatten. Man könnte sich aber sehr gut vorstellen, daß bei der Verkündigung der Sendboten sich erste Ansatzpunkte einer Erzählungstradition entwickelten, und von da aus ein Traditionsprozeß von der mündlichen Überlieferung bis hin zur schriftlichen Fixierung in Gang gesetzt wurde, der für uns heute noch teilweise erkennbar ist.¹ Im Vergleich mit den Sprüchen Jesu ist also eine festgeprägte

1) Hier genügt der Hinweis auf das epochemachende Werk BULTMANNs, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1¹⁹²¹, 3.⁴ 1958 (mit Ergänzungsheft).

Erzählungstradition später anzusetzen.

Wenn der Bericht einer Dämonenbannung in Lk 11,14 einen Hinweis gibt auf eine bereits bestehende und als bekannt vorausgesetzte Erzählungstradition der Heilungen Jesu, so wird man Lk 11,14 traditionsgeschichtlich nicht auf eine Stufe mit der Spruchkomposition in Lk 10,4-11, den Instruktionen zur Aussendung, stellen, möglicherweise aber mit der Komposition der ganzen Aussendungsrede in Lk 10,2-16. Denn sowohl in Lk 10,2-16 wie auch in Lk 11,14-26(28) ist überkommenes Spruchgut ergänzt und zu einer 'Rede Jesu' ausgebaut worden. Konnte für Lk 10,4.5-11 aufgrund sprachlicher und inhaltlicher Motive nachgewiesen werden, daß es sich um ursprüngliches, sicher vorösterliches Traditionsgut handelt, so ließ sich für Lk 11,14-23 aufgrund der parallelen Markusüberlieferung zeigen, daß in der Überlieferung der Logienquelle (Lk 11,14-23) traditionsgeschichtlich altes Spruchgut (Lk 11,15.17f(21-23)) aufgenommen und in einem größeren, geschlossenen Komplex aufging.

Unsere traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 11,14-23 entspricht in ihren Ergebnissen der Analyse der Aussendungsrede Lk 10,2-16 und erlangt auch von dort her ihre Bestätigung. Damit ist auch die Entscheidung gefallen über die traditionsgeschichtliche Einordnung der Dämonenbannung in Lk 11,14. Für eine sekundäre Einfügung, wie sie sich in Analogie zu Lk 10,1 nahelegen könnte, ergeben sich keinerlei Anhaltspunkte. Vielmehr geht Lk 11,14 auf die Logienquelle zurück, die mit dem einleitenden Heilungsbericht den Ausgangspunkt für die nachfolgende Debatte bzw. Rede schuf, da diese in der Tat nicht mit Lk 11,15 beginnen konnte (im Gegensatz zu Mk 3,22). Insofern wird man die "sachliche Notwendigkeit (sc. von V.14) anerkennen müssen. Die gegnerische Anklage hinge sonst in der Luft"¹.

1) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.242.

Die ursprüngliche Einleitung war dann aber der Beelzebulvorwurf der Gegner (Lk 11,15) und auf diesen Vers beziehen sich ja auch alle nachfolgenden Logien. Man kann deshalb diese Beelzebulperikope der Logienquelle der Form nach nicht den Streitgesprächen zuordnen.¹ Man muß von einer Spruchkomposition oder noch besser von einer Rede sprechen (vgl. Lk 11,17), im folgenden kurz 'Beelzebulrede' genannt. Freilich ist zu vermerken, daß die Form der Rede durch die einleitend berichtete Dämonenbannung verdeckt wird, da allein durch diesen Heilungsbericht die anschließenden Logien in einen historischen Rahmen gekleidet werden und so die Spruchsammlung den Charakter einer historischen Erzählung erhält.

Die bisherigen Überlegungen werfen auch ein neues Licht auf den Vers Lk 11,16. "Lk 11,16 stellt als lukianische Verklammerung die Verbindung zur schon in Q folgenden Zeichenforderung her."² Dieses Urteil LÜHRMANNs trifft m.E. aber nicht zu. Diese Meinung stützt sich allein auf die Beobachtung, daß Lk 11,16 eben nur bei Lukas überliefert und demnach der lukianischen Redaktion überführt ist. Aber im Bereich der Logienquelle ist dieser Rückschluß nicht zwingend bzw. erst dann erlaubt, wenn erwiesen ist, daß Matthäus diesen Vers nachweislich in seiner Vorlage nicht gelesen hat. Dieser Nachweis ist aber nicht möglich, denn es ist nicht auszuschließen, daß Matthäus diesen verknüpfenden Vers Lk 11,16 in der Logienquelle gelesen hat, ihn aber ausgelassen hat, weil er den direkten Zusammenhang zwischen der Beelzebulperikope und der Zeichenforderung unterbrach durch Einfügungen aus dem Markusevangelium.³

-
- 1) So u.a. LÜHRMANN, Logienquelle S.34, auch wenn er einschränkend formuliert: "Doch begegnet diese Form hier nicht in reiner Gestalt, und sie ist auch nicht typisch für Q, denn es findet sich keine weitere so gestaltete Überlieferung in Q".
 - 2) LÜHRMANN, Logienquelle S.32f Anm.8; vgl. auch BULTMANN Tradition S.66; KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.127; MANSON, Sayings S.83.
 - 3) Vgl. oben S.169ff.

Das Problem kompliziert sich aber noch erheblich dadurch, daß der Wortlaut von Lk 11,16 mit Mk 8,11b (der Einleitung des Parallelberichts zum Jonazeichen) bis in Einzelheiten hinein übereinstimmt, so daß hier eine direkte traditionsgeschichtliche Verbindungslinie nicht ausgeschlossen werden kann. Um die Diskussion der einzelnen Argumente übersichtlich zu gestalten, sollen zunächst die Argumente aufgeführt werden, nach denen Lk 11,16 der Redaktion der Logienquelle zuzuweisen ist.

1. Da die Reihenfolge Beelzebulperikope - Zeichenforderung bereits für die Logienquelle nachgewiesen ist, ist es naheliegend, daß die Verknüpfung beider Spruchkompositionen durch Lk 11,16 bereits auf die Logienquelle zurückgeht, da solch ein Eingriff in einen in sich abgeschlossenen Komplex, wie ihn die "etwas vorfrühte Vorbereitung der Zeichenforderungsrede"¹ darstellt, ein besonderes Motiv des Lukas verlangen würde.

Mt 12,38, die Einleitung zum Jonazeichen, gibt möglicherweise auch einen Hinweis, daß Matthäus Lk 11,16 in der Logienquelle gelesen hat. Denn er setzt in einer eindeutig redaktionellen Formulierung die Zeichenforderung der Pharisäer und Schriftgelehrten in direkter Rede vor den Spruch vom Jonazeichen. Freilich ist dieses Argument nicht zwingend, da der Wortlaut des Spruchs vom Jonazeichen in jedem Fall eine derartige Einleitung erforderte und die Formulierung in Mt 12,38 auch unabhängig von Lk 11,16 entstanden sein kann (vgl. Mt 12, 39a!). Die (nur bedingt) parallele Markusüberlieferung Mk 8,11-12 kann dagegen auf die Formulierung kaum eingewirkt haben, da Matthäus die Markusüberlieferung in Mt 16,1-4 aufgreift.

2. Ein entscheidendes Argument ergibt sich aus der Formulierung in Lk 11,17a: 'Er erkannte aber ihre Gedanken und sprach zu ihnen.' Dieser Wortlaut ist für die Logienquelle durch die Matthäusparallele (Mt 12,25) belegt. Streicht man Lk 11,16 aus dem ursprünglichen Text, so

1) SCHMID, Lukas S.291.

läßt die Spruchfolge V.15.17 (bzw. Mt 12,24.25) eine gewisse inhaltliche Spannung erkennen, denn die Formulierung 'er erkannte ihre Gedanken' setzt eigentlich voraus, daß die Gegenseite ihre Gedanken nicht so vernehmlich äußert, wie dies in V.15 berichtet wird. Demgegenüber hat die Aussage von V.16: 'andere aber versuchten ihn und forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel' schon durch die Verwendung des Verbuns $\kappa\epsilon\lambda\omicron\delta\epsilon\iota\nu$ einen hinterhältigen, nicht offen ausgesprochenen Charakter, so daß sich V.17a 'er aber erkannte ihre Gedanken' durchaus sinnvoll anfügt. V.17a will Jesus nicht "als den wunderbaren Herzenskündiger"¹ darstellen, sondern als den, der das scheinbar harmlose Ansinnen seiner Gesprächspartner durchschaut.

3. Beachtet man schließlich, daß die Sprüche zum Beelzebulvorwurf und zum Jonazeichen bereits in der Logienquelle zu einem Komplex zusammengefaßt waren und dieser als eine Rede Jesu verstanden sein will, die in Lk 11,17 einsetzt und durch Lk 11,29 weitergeführt wird und weiter, daß als Einleitung dieser Rede der Beelzebulvorwurf gedacht ist, auf die der Bericht der Dämonenbannung hinführt, so liegt auf der Hand, daß die Zeichenforderung der Gegner in Lk 11,16 zur Einleitung dieser Rede dazugehört. Diese Einleitung in V.15.16 nennt also bereits die beiden Themen, die in der anschließenden Rede ausgeführt werden. Man wird also nicht bezweifeln können, daß Lk 11,16 an der richtigen Stelle platziert ist, und es besteht deshalb kein Grund, diesen Vers dem ursprünglichen Bestand der Logienquelle abzusprechen.

Dieses Ergebnis wird in Frage gestellt durch das auf den ersten Blick schlagende Argument, Lk 11,16 sei nahezu wörtlich Mk 8,11b entnommen.² Bei der Diskussion dieses Tatbestandes wird man sich nicht der Beweisführung SCHRAMMs anschließen dürfen, mit der er selbst

1) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.243.

2) So SCHRAMM, Markus-Stoff S.33f; SCHÜTZ, Der leidende Christus S.56 Anm.240.

seiner These den schlechtesten Dienst erweist. Er formuliert: "Fraglos aus Mk stammt der V 11,16. In 11,14-16 nennt Lk in redaktionellen Bemerkungen die Anlässe, die zu den beiden Reden geführt haben...V 16 bereitet in deutlicher Anlehnung an Mk 8,11 "etwas vorzeitig" (WELLHAUSEN, Lukas S.58) auf die Rede gegen die Zeichenforderung (11,29ff) vor, die aus Q entnommen ist und, wie der Vergleich mit Mt zeigt (Mt 12,38 ist mat-redaktionell), ohne Rahmen überliefert war."¹ - Wie man Lk 11,14.15 der Redaktion des Lukas zuweisen kann, ist mir unerfindlich. Die Beobachtung, daß die Rede gegen die Zeichenforderung in Q ohne Einleitung überliefert ist, muß anders und m. E. schlüssiger erklärt werden.²

Immerhin ist die Frage gestellt: Wie erklärt sich die nahezu wörtliche Übereinstimmung zwischen Mk 8,11b und Lk 11,16?

Mk 8,11b: ..ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, περιάζοντες αὐτόν.

Lk 11,16: ἑτέροις δὲ περιάζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζητοῦν παρ' αὐτοῦ.

Daß beide Belege völlig unabhängig voneinander formuliert wurden, ist ausgeschlossen, da Lk 11,16 keinen lukanischen Sprachgebrauch erkennen läßt³ und eine derartige Erklärung bei den charakteristischen Übereinstimmungen abwegig wäre. Entgegen allen Regeln der Literaturkritik liegt in Lk 11,16 dennoch keine literarische Abhängigkeit von Mk 8,11b vor. Schon die Annahme einer Einfügung von Lk 11,16 durch die Hand des Lukas ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie dies meist behauptet wird.⁴ Erst recht ungewöhnlich wäre die Annahme,

1) SCHRAMM, Markus-Stoff S.34.

2) Nach SCHRAMM, Markus-Stoff, ist es z.B. "offenkundig" (S.33), daß Mk 3,22ff auf Lk 11,14ff eingewirkt hat. "Mit Mk 3,24f. liest Lk 11,17 ἐπ' anstelle des mat ματᾶ, mit Mk 3,27 (εἰσελεῖσθαι) in 11,22 ἐπελεῖσθαι. "Οτι λέγετε (Lk 11,18) könnte Reminiszenz an Mk 3,30 sein" (S.34). Die fällige Kritik ergibt sich mühelos aus dem Duktus der vorliegenden Arbeit.

3) Das Verbum περιάζειν im Sinne von 'versuchen, auf die Probe stellen' steht nur noch Lk 4,2(Q); Act 5,9; 15, 10 (vgl. SCHÜRMANN, Abschiedsrede S.39); ζητεῖν im Sinne von 'fordern' nur noch in Lk 12,48, möglicherweise ebenfalls Q-Stoff.

4) Zur lukanischen Redaktion vgl. auch S.227.

daß Lukas Mk 8,11b in den Zusammenhang der Logienquelle (Lk 11,14ff) übernommen hat. Da Lukas in seinem Evangelium den Komplex Mk 6,45-8,27 ganz übergeht, ist nicht recht einzusehen, warum er ausgerechnet diesen Vers exzerpiert und in den geschlossenen Zusammenhang von Lk 11, 15.17ff eingefügt haben sollte. Diese Beobachtungen drängen m.E. in eine bestimmte Richtung, nämlich die Erklärung für diesen Sachverhalt nicht mehr im literarischen Bereich zu suchen.

Bei der Analyse der Beelzebulrede wiesen bereits alle Anzeichen darauf hin, daß Markus die traditionsgeschichtlich ursprünglichere Folge der Logien und damit den älteren Text erhalten hat.¹ Es ist deshalb zu vermuten, daß auch die Spruchfolge in Mk 8,11f ursprünglich ist, auch wenn die Verknüpfung mit dem Kontext auf vormarkinische Tradition zurückgehen dürfte.² Das Logion von der Zeichenverweigerung erfordert ja eine Einleitung wie sie in Mk 8,11 (vgl. auch Mt 12,38) formuliert ist; ohne eine einleitende Zeichenforderung hängt die Antwort Jesu (Mk 8,12b) in der Luft. Die naheliegendste Erklärung ist deshalb: Mk 8,11b ist zum ursprünglichen Text des Jonazeichens zu rechnen, der von der Logienquelle im Stadium der vormarkinischen Überlieferung aufgenommen und bei der Komposition der Beelzebulrede mit angeschlossener Jonazeichenrede in der Einleitung (Lk 11,16) einen neuen Platz zugewiesen bekam.

Die Übereinstimmung zwischen Lk 11,16 und Mk 8,11b läßt sich also auf literarkritischem Weg nicht einleuchtend erklären, sie ist vielmehr traditionsgeschichtlich weiter zurückzuverfolgen in den Bereich, in dem sich für uns die Grenze zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition verwischt. Inwieweit wir den ursprünglichen Wortlaut des Jonazeichens noch rekonstruieren können, muß an anderer Stelle untersucht werden.³ Die Verwendung des

1) Dies ist natürlich generell gemeint, ohne daß die redaktionellen Änderungen in der Formulierung des Textes berücksichtigt sind.

2) Vgl. dazu SCHWEIZER, Markus S.76f.89f.

3) Vgl. dazu unten S.216ff.

Wortschatzes von Mk 8,11b in der Komposition der Logienquelle (Lk 11,16) zeigt aber bereits, daß die Überlieferung in Mk 8,11-12 bei der Diskussion um den ursprünglichen Wortlaut und die ursprüngliche Bedeutung des Logions nicht unterschätzt werden darf.

Die Anklage der Gegner, Jesus treibe in Beelzebul, dem Obersten der Dämonen¹, die Dämonen aus (Lk 11,15), ist unter zwei Aspekten zu betrachten: Jesus wird in Verbindung gebracht mit der Welt der Dämonen, er handelt in ihrem Auftrag. Dies ist die schärfste und zugleich 'raffinierteste' Anschuldigung, die gegen Jesus vorgebracht wird, denn dies heißt sofort: Jesus ist selbst dämonisch und damit die personifizierte Unreinheit und Unheiligkeit. Diese Anschuldigung fußt ohne Zweifel auf der Heilungstätigkeit Jesu. Da beides, die Heilungen Jesu wie diese Beschuldigungen der Gegner von exeptioneller Bedeutung sind, dürfte hier eine historische Erinnerung durchschimmern. Der Vorwurf der Gegner ist insofern nicht einfach völlig unsinnig, weil er - und dies ist der zweite Aspekt - "das Problem der Zweideutigkeit jedes Mirakels fixiert"². "Die Anklage erklärt Jesu heilendes Handeln für Tarnung. Hinter solcher Maske verbirgt sich der Teufel...auch er wirkt Wunder und betört damit die Masse, die nicht zu unterscheiden vermag."³ In der nachfolgenden Rede Jesu (Lk 11,17-26) tritt dieser zweite, mehr theoretische Aspekt ganz zurück zugunsten der Anklage, Jesus treibe mit dem Beelzebul gemeinsame Sache.

Das erste Logion besteht aus einem doppelgliedrigen, parallel gebauten Bildwort mit einer anschließenden, als Frage formulierten, conclusio. Der Wortlaut ist bei Matthäus (12,25f) und Lukas (11,17f) nicht gleich lautend überliefert. Die unterschiedlichen Formulie-

-
- 1) Vgl. JEREMIAS, Theologie S.96: "Zur Zeit Jesu herrschte eine außerordentlich starke Dämonenfurcht." Mit Verweis auf BILLERBECK IV S.501-535.
 - 2) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.243.
 - 3) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.243.

(Formulie-)rungen erlauben aber mit einiger Sicherheit die Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts. In der Fassung der Log@inquelle wird das Logion folgendermaßen gelaute¹t haben:

Πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθεῖσα ἐρεμοῦται
καὶ πᾶσα οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθεῖσα οὐ σταθήσεται
εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη, πῶς σταθήσεται
ἡ βασιλεία αὐτοῦ;

Bei der Rekonstruktion gehen wir von der Lukasfassung aus: Lukas bevorzugt das Kompositum διαμερίζειν (vgl. Lk 12,52.53; 22,17; Act 2,3.45), das sonst in den Evangelien nur noch in der Leidensgeschichte steht: διαμερίζοντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ (Mk 15,24parr). Καθ' ἑαυτῆς ist bei Matthäus sowohl in der Stellung als auch in der Formulierung sekundär, denn ἐφ' ἑαυτὴν ist durch Mk 3,24, wie auch durch Mt 12,26 sehr wahrscheinlich als ursprünglicher Wortlaut nachgewiesen. Schwieriger ist die Entscheidung darüber, welcher Begriff in der zweiten Zeile des Bildwortes dem Begriff βασιλεία der ersten Zeile entspricht. Der lukanische Wortlaut καὶ οἶκος ἐκὼς οἶκον πίπτει muß als sekundär gelten, hier ist bereits eingetreten, was bei Matthäus und Markus erst angekündigt ist (οὐ σταθήσεται bzw. οὐ δυνήσεται σιῆναι). Dabei hat Lukas das Bild möglicherweise mißverstanden, da es nicht um das Bauwerk 'Haus' geht, sondern um die politische bzw. soziologische Einheit 'Haus', oder aber Lukas bringt bewußt "nicht ein zweites Beispiel", wie Matthäus und Markus, "sondern einen Nebenzug zu dem Beispiel von der βασιλεία"². Mit der Formulierung καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα (Mt 12,25) stellt Matthäus eine Rangfolge der genannten soziologischen Einheiten auf. Πόλις καὶ οἰκία ist ein im Hellenismus geläufiges Begriffspaar, das auf die matthäische Redaktion zurückgehen dürfte, da Matthäus in Mt 10,14 gegenüber der

-
- 1) In der Rekonstruktion des Wortlauts stimme ich mit POLAG, Christologie, Textanhang zu Anm.149 überein. POLAG begründet die Rekonstruktion aber nicht im einzelnen.
 - 2) KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.127.

lukanische Formulierung (Lk 9,5) ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης ebenfalls dieses Begriffspaar verwendet. In Lk 11,18 wird Lukas den ursprünglichen Wortlaut gewahrt haben, abgesehen von dem Kompositum διαμερίζεσθαι (vgl. V.17), die matthäische Erweiterung in V.26a εἰ καὶ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει κτλ. ist wahrscheinlich von Markus V.26a beeinflusst und auch dort eine aus dem Kontext (Mt 12,24) sich ergebende, sinngemäße Erweiterung des Bildworts.

Das Bildwort Lk 11,17f ist in den Zeilen a und b in der Form des synonymen Parallelismus membrorum gebaut. Das Subjekt ist jeweils durch das gleiche attributive Partizip näher bestimmt, die Prädikate formulieren inhaltlich den gleichen Tatbestand, nämlich den des Nichtbestehens. Das Bildwort ist in dieser Form inhaltlich abgerundet und in der Aussage sinnvoll. Da aus der antiken Volksweisheit ähnliche Sprüche bekannt sind¹, ist es durchaus möglich, daß das Bildwort in dieser oder ähnlicher Form im Volksmund bekannt war, dann wäre die conclusio (Zeile c) eine ad-hoc-Bildung entsprechend dem Wortlaut des vorangehenden Bildworts. Der Vordersatz der conclusio ist genau parallel zu Zeile a und b gebildet, der Nachsatz ist kunstvoll mit dem Vorangehenden verknüpft, indem er einzelne Elemente der Zeilen a und b aufnimmt: πῶς σταθῆσεται entspricht οὐ σταθῆσεται in Zeile b und das Subjekt ἡ βασιλεῖα αὐτοῦ korrespondiert mit πᾶσα βασιλεῖα in Zeile a, dabei ist mit dem Begriff βασιλεῖα in Zeile c das Reich des Satans gemeint, im Gegensatz zur allgemeinen Bedeutung in Zeile a.

Die Gliederung und der Aufbau des ganzen Bildworts, vor allem die Formulierung der conclusio mit Hilfe des vorangehenden Bildworts, verdeutlichen, daß auf der dritten Verszeile, die bereits durch die Frageform hervorgehoben ist, das Achtergewicht liegt. Die Aussage des Bildworts ist deutlich: Kein Gemeinwesen kann Bestand haben, wenn es in sich zerstritten ist. Dies gilt auch

1) Vgl. BILLERBECK I S.635. Nach BETZ, Heiliger Krieg S.129, verwendet "auch die Qumransekte zur Kennzeichnung der Position Beliaals" solche Bilder.

für das Reich des Satans, das offensichtlich in ähnlicher Weise als 'politische' Größe vorzustellen ist, "ein Reich der nach innen Geschlossenheit aufweist und nach außen über Macht und Einfluß verfügt; seine Spitze wird mit ὁ σατανᾶς bezeichnet"¹.

In welcher Beziehung steht diese Antwort Jesu zu der Anschuldigung, er treibe in Beelzebul die Dämonen aus? Jesus antwortet nicht mit einem entschiedenen Nein, er gibt eine Antwort, die auf die Anschuldigung gar nicht einzugehen scheint, indem er -bezeichnend für das jüdische Streitgespräch - ein Bildwort entgegensetzt, das die Unsinnigkeit des Vorwurfs erweisen soll.

Man trifft die Pointe dieses Bildworts nur dann, wenn man beachtet, daß in der Anwendung des Bildworts nicht mehr vom Beelzebul die Rede ist, sondern - in allen drei Fassungen übereinstimmend - vom Satan. Wenn man tatsächlich von einer "damals im Judentum zu beobachtenden Unklarheit über die Dämonen"² sprechen kann und bei den Rabbinen "die verführende Tätigkeit der Dämonen und auch ihre Verbindung mit dem Satan zurücktrat"³, dann ist die Argumentation der Antwort zwingend. Indem Jesus "stillschweigend" die Bezeichnung "Satan"⁴ einsetzt, bewegt sich seine Antwort auf einer neuen Ebene, da er damit "die eindeutige Einheit des Reiches des Bösen unter dem einen Haupt Satan"⁵ behauptet. Dann aber ist in der Tat der Vorwurf unsinnig, Jesus breche im Namen Beelzebuls die Macht des Satans, indem er die Dämonen austreibt; in letzter Konsequenz würde dies bedeuten, daß der Satan seinen eigenen Machtbereich angreift, ein sicheres Anzeichen dafür, daß seine Macht nicht von Dauer ist. Die unausgesprochene, aber logische Folge: Die Dämonenaustreibung Jesu kann nur g e g e n den Machtbereich des Satans gerichtet sein. In der Wirksamkeit der Dämonen

1) POLAG, Christologie S.36.

2) FOERSTER, ThW 7 S.159,17.

3) FOERSTER, ThW 2 S.16,18f.

4) FOERSTER, ThW 2 S.18,35ff und ThW 1 S.605,16ff.

5) FOERSTER, ThW 7 S.159,18f. Vgl. auch ZAHN, Evangelium des Lucas S.459.

steht die Macht des Satans dem Heil Gottes entgegen, das in dem heilenden Handeln Jesu den Menschen zukommt. Jesu Dämonenbannung ist heilschaffendes, zeichenhaftes Handeln, das die Macht des Satans für hinfällig erklärt.¹

Die Funktion des etwas nachklappenden Satzes Lk 11, 18fin ist nicht ganz deutlich; es ist die Wiederholung des Vorwurfs der Gegner im Munde Jesu. Möglicherweise soll die Unsinnigkeit der Anschuldigung dadurch nochmals hervorgehoben werden. Durch diese Wiederholung wird der Bezeichnungswechsel Satan-Beelzebul betont und zugleich der Übergang zum zweiten Argument in Lk 11,19 geebnet. Diese zweite Antwort Jesu nimmt einleitend den gegnerischen Vorwurf nochmals auf, aber eben diese Formulierung ist ja im Grunde durch V.18 überholt, und nicht umsonst ist V.18fin eingeleitet mit οὐ λέγεται², um diesen Wortlaut als die Formulierung der Gegner zu kennzeichnen. In jedem Fall ist V.18fin ein Füllsel, das durch die Einfügung von Lk 11,19f bedingt ist.

Matthäus hat den Übergang von der ersten zur zweiten Antwort (Mt 12,26.27) eleganter gestaltet, indem er

-
- 1) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.243, verschiebt m.E. den Sinn der Spruchabfolge, wenn er meint, der "Kern der gegnerischen Anklage", "der Satan treibe in Jesu Wundern nur Spiegelfechterei und Blendwerk" werde durch die Argumentation von V.17 nicht wirklich getroffen, "sie scheint zwingend zu sein und ist es in Wahrheit doch nicht". "Mit der recht rationalistischen Feststellung, Uneinigkeit zeige auf jeden Fall drohenden Zusammenbruch an, kann jeder jüdische oder heidnische Exorzist seine göttliche Sendung zu erweisen suchen. Letztlich wird man damit doch auf die Faktizität des Wunders als Glaubensgrund geworfen und deren tiefe und stete Zweideutigkeit gerade nicht ernst genommen." - Das Logion ist eine Antwort Jesu auf die Beschuldigung seiner Gegner; die Beschuldigung ist, daß Jesus mit dämonischen Kräften in Verbindung steht. Darauf gibt das Bildwort - im Bereich dieser Vorstellungen - durchaus eine logische und eindeutige Antwort. Aufgrund seiner Interpretation zweifelt KÄSEMANN an "der Authentie des Wortes und würde seinen Sitz im Leben lieber in den Auseinandersetzungen zwischen Urchristenheit und Synagoge suchen, in denen die Gemeinde ihr Recht mit ihren 'großen Taten' als Zeichen des Einbruchs in das Teufelsreich beweist". Ob diese Argumentation zur Bestreitung der Historizität ausreicht, erscheint fraglich.
- 2) οὐ hat dabei subordinierenden Charakter im Sinne von 'was betrifft', 'weil'; vgl. BAUER, Wörterbuch Sp1168.

bereits in der Anwendung des Bildworts formulierte: καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερεῖσθαι (Lk 11,18 : εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερεῖσθαι). Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß diese Formulierung in Mt 12,26 auf eine Kombination von Mk 3,26 und Lk 11,18fin zurückgeht.

Das zweite Argument, Lk 11,19, hat KÄSEMANN zutreffend charakterisiert: "Hier dürfte der Ursprung des Wortes in urchristlicher Apologetik eindeutig feststehen. Geschickt werden die offensichtlich zahlreichen jüdischen Exorzisten, deren göttliche Sendung niemand bezweifelt, gegen die Gegner ausgespielt. Was das Judentum seinen Kindern zugesteht, sollte es Jesus nicht verweigern. Doch überdeckt die logische Konsequenz die theologische Fragwürdigkeit des Arguments."¹ Lk 11,19 ist eine ausgesprochen polemische Antwort, die eine auf die Sache bezogene Antwort umgeht und den Gegner bei sich selbst behaftet; die Beschuldigung als solche wird bereits als unsachlich qualifiziert, so daß sich im Grunde eine weitere Stellungnahme erübrigt. Erweist die erste Antwort (Lk 11,17f) die Unsinnigkeit der Anschuldigung, so die zweite ihre Unredlichkeit.²

Die Argumentation der dritten Antwort, Lk 11,20, holt weiter aus.³ Die Dämonenbannungen Jesu sind Zeichen der bereits angebrochenen Gottesherrschaft, denn sie erweisen Jesus als den, der "damit die Seinen schon auf Erden für die Teilhabe an der Gottesherrschaft freimacht"⁴. In Jesu Heilungen verwirklicht sich bereits das Heil. Indem Jesus in das Reich (βασιλεῖα) des Satans

1) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.244f.

2) Von einer "positiven Bezugnahme auf die υἱοὶ ὑμῶν in der Antwort Jesu", so POLAG, Stufen der Christologie S.73, sollte man aber m.E. dabei nicht sprechen. Die Formulierung in Lk 11,19 setzt lediglich das Vorhandensein jüdischer Exorzisten voraus.

3) Zur Exegese dieses Logions vgl. u.a. FULLER, Mission S.25ff; JÜNGEL, Paulus und Jesus S.185ff; HAHN, Heilheitstitel S.297ff; KÜMMEL, Verheißung S.98ff; H.-W. KUHN, Enderwartung S.190ff; TÖDT, Menschensohn S.237f; SCHWEIZER, ThW 6 S.395; Yates, Luke's Pneumatology S.295ff.

4) TÖDT, Menschensohn S.240.

einbricht, schafft er dem Reich Gottes Raum.¹ Der qualitative Unterschied dieser Antwort im Vergleich zu den vorangegangenen ist deutlich. Jesus bezeugt direkt, daß sein Handeln durch Gott gewirkt ist, auch wenn "das Verhältnis seiner Person zur Basileia nicht genau bestimmt" ist. "Deutlich wird nur, daß diese von ihm nicht nur wie von einem Rabbi oder Propheten angekündigt wird. Sie bricht mit seinem Handeln tatsächlich ein. Sie tut es wie mit seinem Wort so auch mit den Machttaten, welche dieses Wort begleiten."²

Interessant ist, daß in einem gleichlautenden³ Konditionalsatz, der Protasis von V.19 und V.20, jeweils die Anschuldigung der Gegner aus Lk 11,15.18 wiederholt wird, während in der Apodosis das jeweilige Argument formuliert wird:

V.18fin: ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβοῦλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια

V.19a : εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοῦλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια

V.19b : οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν;

(V.19c): διὰ τοῦτο αὐτοῖς ὑμῶν κριταὶ ἔσονται

V.20a : εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια

V.20b : ἄρα ἔφθασεν ἔφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεῖα τοῦ θεοῦ

Vermutlich geht der Nachsatz V.19c auf eine spätere sicher vorlukanische Einfügung zurück⁴; "19c lenkt die Deutung des wegen der Frageform dunklen Spruches in eine bestimmte Richtung. Sonst treten immer nur Heiden in der Gerichtsdrohung auf"⁵, stellt POLAG wohl mit Recht fest.

-
- 1) Im Vordersatz von V.20 steht bezeichnenderweise anstelle von ἐν Βεελζεβοῦλ (V.19a) nun ἐν δακτύλῳ θεοῦ. Zur Frage nach der Ursprünglichkeit der Lesart ἐν δακτύλῳ (Lk 11,20) bzw. ἐν πνεύματι (Mt 12,28) θεοῦ vgl. HAHN, Hoheitstitel S.298f.
 - 2) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.244. Es bleibt die Frage, wie die zwei in der Art der Argumentation so verschiedenen Antworten so unmittelbar aneinandergereiht werden konnten. Erstaunlich ist ja, daß die in ihrer inhaltlichen Aussage so unterschiedlichen Logiken in der Form so eng aufeinander bezogen sind. Vgl. dazu unten S.202ff.
 - 3) Natürlich mit der genannten Ausnahme vgl. Anm.1.
 - 4) Vgl. den Gebrauch von διὰ τοῦτο bei Lukas, die Belege sind bei POLAG, Christologie S.11 und S.4* Anm. 44 aufgeführt.
 - 5) POLAG, Christologie S.10* Anm.98.

Obwohl sich die Interpretation von V.19c im Sinne einer eschatologischen Gerichtsdrohung zunächst nicht nahelegt, wird man die betonte Futurform ἔσονται doch nicht anders interpretieren dürfen, besonders im Blick auf Lk 11,30 (ἔσται); Lk 11,31-33 (ἐν τῇ ἡμέρᾳ + Futur)¹; Lk 11,36 (ἔσται)². Von diesen Belegen aus erscheint Lk 11,19c in der Tat als eine 'Randglosse', ihrer inhaltlichen Aussage ist aber doch einiges Gewicht beizumessen.

Die Übereinstimmung in der Form von Lk 11,19 und Lk 11,20 ist dann von Bedeutung, wenn man berücksichtigt, daß diese beiden Logien offensichtlich in den bereits vorliegenden Zusammenhang (Lk 11,15.17b.18a; Mk 3, 27) eingefügt wurden und so erst die Komposition der Beelzebulrede entstand. Handelt es sich in V.19 und V.20 um ursprünglich selbständige Logien, die in diesen Kontext eingefügt wurden oder ist die gleichartige Form ein Hinweis darauf, daß beide Logien auch inhaltlich eng zusammengehören? Soll also V.19 "die Folie zu V.20 abgeben"³?

Aufgrund sprachlicher und grammatikalischer Beobachtungen stellt POLAG fest⁴, daß die griechischen Tradenten Lk 11,19.20 als eine Antwort aufgefaßt haben; "und damit ergibt sich eine Schwierigkeit: die Dämonenbannung besitzt dann keinen selbständigen Anzeigecharakter mehr, sonst würden ja auch die Rabbinenschüler

1) Vgl. dazu unten S.238f.

2) Vgl. dazu unten S.255f.

3) KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.244.

4) POLAG, Christologie S.15* Anm.155, postuliert die Partikelfolge καὶ ἐλ...ἐλ δὲ...ἀπα, die "die Annahme eines durchgehenden Gedankenganges" voraussetzt. Er hält damit das einleitende καὶ ἐλ in Mt 12,27a für ursprünglich, was m.E. nicht erwiesen ist; die Entscheidung darüber hängt von der Einordnung von Lk 11, 18fin ab. Wahrscheinlicher ist, daß Matthäus diese 'krasse' Wiederholung im Zuge der Umgestaltung seines Textes (vgl. Mt 12,26) vermieden hat und dafür das anreihende καὶ setzte. Das eingangs erwähnte Argument POLAGs ist damit natürlich nicht hinfällig. Wichtig ist auch die grammatikalische Beobachtung: "Die Irrealität des ersten Bedingungssatzes in v19 kommt durch die adversative Anfügung eines zweiten in v20 deutlich zum Ausdruck; wenn die Tradenten die erste Periode als selbständig aufgefaßt hätten, hätten sie den Irrealis setzen müssen"(S.15* Anm.155). Vgl. dazu auch BEYER, Syntax S.92.

durch ihr Handeln zeigen, daß die Basileia gekommen sei"¹. Sind die Verse 19.20 tatsächlich als e i n e Antwort verstanden, "dann setzen sie eine Alternative voraus: Jesus wirkt die Austreibungen entweder durch Beelzebul oder durch die Macht Gottes. Die Annahme der ersten Möglichkeit wird durch v 19 von der Hand gewiesen. Es bleibt dann nur die Möglichkeit, daß Jesus durch den Finger Gottes die Dämonen austreibt. Für diesen Fall bringt v 20 nun die Behauptung, daß sogar die Basileia Gottes am Werk ist. Dafür bildet nicht das Faktum der Dämonenaustreibung die Grundlage, sondern die Tatsache, daß es Jesus ist, der hier handelt. Das betonte ἐγώ wird damit gebührend beachtet. Der Gedankengang kann also folgendermaßen umschrieben werden: wenn man schon zugeben muß, daß Jesus in der Macht Gottes handelt, dann gibt es in seinem (!) Fall nur die Möglichkeit, die intensivste Form des Handelns Gottes am Werk zu sehen, sein endgültiges Heilshandeln, die Basileia Gottes."² "Die Dämonenaustreibungen stellen also kein Kriterium dar für die Einschätzung des Handelns Jesu, sondern sie sind nur der Anlaß für eine das Handeln Jesu deutende Aussage; sie sind nur aussagekräftig in Verbindung mit anderen Faktoren.- Dieser Sachverhalt, der nicht in der Tendenz der Gemeindetheologie liegt, die die Wunder Jesu als Belege für seine Wortverkündigung auffaßte, spricht für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der vv19.20."³

In der Tat überwindet diese Interpretation POLAGs den Hiatus von Form und Inhalt zwischen V.19 und V.20; dieses Verständnis der e i n e n Antwort ist der bisher allgemein üblichen Aufteilung in zwei Antworten und deren getrennte Interpretation vorzuziehen.⁴ Lk 11. 19.20 formuliert also die eine Antwort in zwei in der

1) POLAG, Christologie S.37, mit Hinweis auf KÜMMEL, Verheißung S.98f.

2) POLAG, Christologie S.37f.

3) POLAG, Christologie S.38.

4) Diese Interpretation ist oben auf S.200f skizziert.

äußeren Form übereinstimmenden Logien, - eine Antwort, die wir heute durch ein einfaches Satzgefüge formulieren würden.

Sprechen bereits inhaltliche Gründe für die Zusammengehörigkeit von Lk 11,19.20, so ist zu erwägen, ob die Übereinstimmung in der Form auf einen gemeinsamen Ursprung der Logien verweist. Es wäre denkbar, daß die beiden Logien von Anfang an zusammen tradiert wurden und so als zweite Antwort in den vorliegenden Komplex eingearbeitet wurden. Angesichts der parallelen Formulierung in V.19a und V.20a wird man einen anderen Schluß ziehen: Beide Satzanfänge sind analog zu Lk 11,15b gebildet: ἐν Βεελζεβοῦλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμόνων ἐκβάλλει τὰ δαίμονα; anders läßt sich die Übereinstimmung zwischen Lk 11,15b.19a.20a kaum einleuchtend erklären.

Diese Beobachtung ist eine weitere Bestätigung für die These, daß Lk 11,19.20 bei der Komposition der Beelzebulrede in eine bereits vorliegende Logiensammlung eingefügt wurde. Diese traditionsgeschichtliche Einordnung von Lk 11,19.20 hat allerdings zur Folge, daß man das Logion in Lk 11,20 nicht mehr so ohne weiteres unter die authentischen Jesuslogien einreihen kann.¹ Zumindest ist zu fragen, mit welchem Recht das in der Formulierung von Lk 11,15b sehr wahrscheinlich abhängige Logion Lk 11,20 mit seiner kompakten theologischen Aussage gegenüber dem in der Formulierung ebenso abhängigen Bildwort in Lk 11,17b mit seiner 'indirekten' christologischen Aussage im allgemeinen bevorzugt wird.² Immerhin ist festzuhalten.

1) So z.B. HAHN, Hoheitstitel S.298. BRAUN, Sinn der neutestamentlichen Christologie S.247, spricht von einem "vermutlichen verbum ipsissimum".

2) Dabei ist die Verknüpfung mit V.19 noch unberücksichtigt, die sich doch durch den parallelen Aufbau nahelegt, aber im allgemeinen nicht beachtet wird. Das ist nicht verwunderlich, weil das Logion Lk 11,19 keine sekundäre Angleichung an V.20 sein kann, ebensowenig wie es bei einem ersten, vordergründigen Verständnis ursprünglich mit V.20 zusammengehören kann, weil sich ja dann ergibt,...

Fortsetzung S.205.

daß zum Zeitpunkt der Aufnahme dieser beiden Sprüche in den Zusammenhang der Beelzebulrede V.20 (oder auch nur V.20b) möglicherweise bereits auf eine Überlieferungsgeschichte zurückblickt. Demgegenüber dürfte V.19 (oder auch nur V.19b.c) jüngeren Datums sein. Bei der Gelegenheit der Einordnung in den Zusammenhang der Beelzebulsprüche sind beide Logien im Wortlaut (V.19a.20a) in Anlehnung an Lk 11,15(//Mk 3,22) parallelisiert worden, eben weil sie eine Antwort formulieren sollen. Durch diese nachträgliche Textvereinheitlichung ist also der verschiedene Überlieferungsgeschichtliche Ursprung beider Logien verdeckt worden.

Bereits an früherer Stelle¹ wurde gezeigt, daß das Bildwort von der Entmächtigung des Starken in Lk 11,21f aller Wahrscheinlichkeit nach zum Bestand der Logienquelle zu rechnen ist, Matthäus also die Kurzfassung des Bildwortes aus Mk 3,27 aufgenommen hat. Die Motive, die im Bereich der Logienquelle dazu geführt haben, das uns in Mk 3,27 vorliegende Bildwort durch das ausführlichere in Lk 11,21f auszutauschen, sind möglicherweise noch erkennbar. Immerhin ist der enge Zusammenhang der beiden Bildworte vom in sich gespaltenen Reich bzw. Haus und das von der Entmachtung des Starken (Mk 3,24-26.27), der bei Markus noch gewahrt ist, bei der Komposition der Beelzebulrede durch die Einfügung von Lk 11,19.20 aufgegeben worden, so daß es ohne weiteres möglich war, ein

-
- 2) Fortsetzung von S.204:..."daß auch die jüdischen Dämonenbanner durch ihr Handeln beweisen, daß die Gottesherrschaft gekommen sei" (KÜMMEL, Verheißung S.99). KÜMMEL versteht deshalb Lk 11,20 auch als Einzelspruch. - Offensichtlich wirkt hier das Urteil BULTMANNs, Tradition S.174, stark nach: "Die beiden in Q zusammengestellten Worte haben ursprünglich nichts miteinander zu tun. Das erste sieht stark nach Gemeindepolemik aus, ohne daß sich jedoch etwas Sicheres sagen ließe. Das zweite kann m.E. den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind: es ist erfüllt von dem eschatologischen Kraftgefühl, das das Auftreten Jesu getragen haben muß."

1) Vgl. oben S.181ff.

in der Formulierung anders lautendes, in der Intention aber gleich ausgerichtetes Bildwort einzusetzen.

Gegenüber der zweifellos älteren Fassung des Bildworts in Mk 3,27//Mt 12,29 ist das in Lk 11,21f deutlich zweigeteilt: V.21 mit der temporalen Konjunktion ὅταν eingeleitet spricht von dem Starken, V.22 mit der temporalen Konjunktion ἐπὶ eingeleitet spricht von dem Stärkeren. Diese Gegenüberstellung des Stärkeren kommt der Intention der vorangegangenen Logien entgegen und ebenso das in V.22 vom Sieg des Stärkeren über den Starken gesprochen wird. Ohne in den Bereich der Spekulation abzuweichen, wird man vielleicht doch sagen können, daß das Bildwort in der älteren Fassung (Mk 3,27) bei der Konzeption der Beelzebulrede als nicht mehr adäquat empfunden wurde. Das heißt, es wurde nicht mehr nur als Bildwort verstanden, sondern der Starke und der Stärkere wurden mit dem Satan und Jesus gleichgesetzt und damit mit dem Hausbesitzer bzw. dem Einbrecher in eins gesetzt. Diese These wird bestätigt durch die Tatsache, daß das Bildwort in seiner neuen Fassung durch den (militärischen) Kampf geprägt ist und damit der Kampf zutreffender dargestellt wird, der zwischen dem satanischen und göttlichen Machtbereich ausgetragen wird.

Man wird das Bildwort in seiner neuen Fassung aber nicht als "allegorisierende Umbildung"¹ verstehen dürfen, zumal es bisher keineswegs gelungen ist, einzelne Züge des Bildworts allegorisch auszudeuten.² Die sekundäre Fassung des Bildworts stimmt mit der ursprünglichen im

1) KÜMMEL, Verheißung S.101 Anm.12.

2) GRUNDMANN, ThW 3 S.404, meint, daß τὰ ὑπάρχοντα und τὰ σκῦλα (Lk 11,21f) "die vom Satan beherrschten Menschen" sind (ebenso GRUNDMANN, Lukas S.239). - Inwiefern das Bildwort in seiner ursprünglichen Fassung "an eine alttestamentlich-jüdische Wendung vom Raub beim Starken" anknüpft (KÜMMEL, Verheißung S.102, vgl. die in Anm. 13 angegebene Literatur), braucht hier nicht näher untersucht zu werden. Freilich wird man eine Verbindungslinie zu Jes 53,12 kritisch gegenüberstellen (vgl. GRUNDMANN, ThW 3 S.403,26 und ders., Lukas S.239; JEREMIAS, Gleichnisse S.123 Anm.1). Die These von JEREMIAS, Gleichnisse S.123, daß "bei der Fesselung des Starken..sichtlich an ein konkretes Ereignis gedacht (ist), also offenbar an die Versuchung Jesu", ist m.E. verfehlt (vgl. auch JEREMIAS, Theologie S.78).

tertium comparationis genau überein. Erst nach der Entmächtigung des Starken kann der Stärkere in dessen Herrschaftsbereich eindringen.¹ Im Kontext der Beelzebulrede heißt dies: Jesus erweist sich als der Stärkere, indem er in den Machtbereich des Satans einbricht; mit dem endgültigen Sieg über die Macht des Bösen ist das Gottesreich im Anbruch.²

Wird die These anerkannt, daß das Bildwort von der Entmachtung des Starken von der Logienquelle in einer neuen Fassung in die Komposition der Beelzebulrede eingebracht wurde, so ist zu erwägen, ob der Wortlaut von Lk 11,21f erst bei der Zusammenstellung der Sprüche zur 'Rede der Logienquelle' konzipiert wurde. Da der neue Wortlaut auf den Kontext der Beelzebulrede abgestimmt ist, zugleich aber genau der Intention von Mk 3,27 entspricht, ist es nicht völlig auszuschließen, daß der Wortlaut von Lk 11,21f auf diejenigen zurückgeht, die mit dem Spruchgut der Logienquelle 'arbeiteten'. Ob die bereits festgestellte Häufung selten gebrauchter Vokabeln auf diesem Weg eine Erklärung findet, muß allerdings offen bleiben.

Das Logion Lk 11,23//Mt 12,30 ist bei Lukas und Matthäus wörtlich übereinstimmend überliefert:

ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἔστιν
καὶ ὁ μὴ συνῶν μετ' ἐμοῦ σκοπεῖται.

Es handelt sich um ein zweigliedriges, maschalartiges Logion im strengen synthetischen Parallelismus membrorum.

Das Logion ist äußerst knapp und einprägsam formuliert.

1) In Anlehnung an KÄSEMANN, Lukas 11,14-28 S.245, formuliert; vgl auch HENGEL, Nachfolge S.73.

2) POLAG, Christologie S.39f, meint, daß "die zeitliche Dimension...nicht im Vordergrund" des Gleichnisses stehe. Diese trete vielmehr erst in der Formulierung ἐὼν μὴ πῶτον (Mk 3,27//Mt 12,29) in einer "Weiterentwicklung des Gleichnisses" zutage, in dem Sinne: "die Satansherrschaft ist also schon gebrochen". - Es ist aber umgekehrt, die zeitliche Bestimmung (πῶτον) konnte so nicht aus der ursprünglichen Fassung (Mk 3,27) in die neue Fassung des Gleichnisses übernommen werden. Eine Notwendigkeit bestand deshalb nicht, weil in der Neufassung die Anwendung auf Jesus beabsichtigt war und sein errungener Sieg nicht mehr in Frage stand.

"Der Sinn des Spruches ist eindeutig: es gibt gegenüber der Person Jesu und seinem Handeln nur ein 'mit' oder 'gegen'; die Menschen werden zu einer Entscheidung gezwungen, ein Ausweichen ist nicht möglich."¹ Man unterschätzt die Aussagekraft dieses Logions, wenn man es lediglich als einen die 'Diskussion' abschließenden, allgemein gehaltenen Schlußvers einstuft. Denn es ist zu beachten, "daß das Begriffspaar 'zerstreuen-sammeln' einen festen Platz in der Beschreibung des Handelns Gottes an Israel hat: es bezeichnet das richtende Handeln Gottes an Israel durch die Wegführung in die Verbannung/ Zerstreuung und das gnadenhafte Heilshandeln durch die Sammlung des Volkes. Dieser Redeweise liegt die bildhafte Vorstellung zugrunde, daß Israel die Herde Gottes ist, die zerstreut und gesammelt werden kann. Wenn das Handeln Jesu im vorliegenden Spruch als 'sammeln' bezeichnet wird, muß es gesehen werden in Verbindung mit dem endzeitlichen Heilshandeln Gottes an Israel: es geht um die Sammlung der Herde Gottes, um die (Neu-)Schaffung des Bundesvolkes."²

Der Anspruch, der in diesem Logion zum Ausdruck kommt, steht dem der anderen Logien der Beelzebulrede nicht nach. In der Verkündigungstätigkeit Jesu ist Gottes Heilshandeln an seinem Volk am Werk, wer sich gegen Jesus entscheidet, schließt sich damit aus der endzeitlichen Heilsgemeinde aus.³ Indem dieses Logion in Lk 11,23 von dem Sendungsauftrag Jesu spricht, kommt ihm im Komplex der Beelzebulrede eine abschließende Funktion zu, da es einerseits das in Lk 11,15 gestellte Thema 'Gegnerschaft Jesu' beantwortet und andererseits eine letzte Antwort gibt, in wessen Auftrag Jesus handelt, in dem des Dämonenfürsten Beelzebul oder dem Auftrag Gottes. In der Form wie im Aussagegehalt kann man Lk 11,23 mit dem abschließenden Logion der Aussendungsrede Lk 10, 16 auf eine

1) POLAG, Christologie S.41.

2) POLAG, Christologie S.41.

3) Ähnlich MICHEL, ThW 7 S.421: "Wer Jesus die Gefolgschaft und Anerkennung verweigert, stört und hindert Gottes eigenes Werk. Gott selbst vollzieht durch ihn die eschatologische Sammlung der Gotteskinder(J 11,52)"

Stufe stellen, eine Übereinstimmung, die sicher nicht zufällig ist.

Diese abschließende Funktion des Logions Lk 11,23 wird allerdings eingeschränkt durch das folgende Logion von der Rückkehr des unreinen Geistes in Lk 11,24-26. Entweder gilt, das Logion gehört zum Komplex der Beelzebulrede und hat innerhalb dieser Rede seinen Aussagewert oder aber dieses Logion ist sekundär zum Thema 'Dämonenbannung' angefügt worden und ist dann gesondert zu interpretieren. Im allgemeinen wird diese zweite Möglichkeit angenommen: "Der Zusammenhang mit der Beelzebulrede ist rein stichwortmäßig (Dämon-unreiner Geist)"¹. - Zunächst ist festzustellen, daß keine redaktionelle Überleitung und kein erklärender Einschub die Annahme einer sekundären Anfügung rechtfertigen. Die Hauptschwierigkeit ist die Interpretation des Logions, die eine Entscheidung über die Zugehörigkeit erschwert. Aber selbst wenn man mit BULTMANN² hinter Lk 11,24-26 eine jüdische Tradition vermutet, wäre der Nachweis zu führen, warum dieses 'fremde' Logion an die Beelzebulrede angefügt wurde.

Zunächst ist zu prüfen, ob das Logion von der Rückkehr des unreinen Geistes nicht innerhalb der Beelzebulrede seinen Stellenwert hat; erst dann, wenn sich das Logion in den Ablauf der Spruchfolge nicht sinnvoll einfügt, ist es als sekundärer Nachtrag zum Thema 'Dämonenbannung' einzustufen.

Soweit ich sehe bestehen zwei Möglichkeiten, Lk 11,24-26 in die Beelzebulrede einzuordnen:

1. Lk 11,24-26 korrespondiert mit Lk 11,14; d.h. Lk 11,24-26 spricht eine Warnung aus: Der von den Dämonen befreite Mensch (Lk 11,14), sofern er sich nicht für den Stärkeren entscheidet (Lk 11,22.23), kann in noch größerem Ausmaß von Dämonen heimgesucht werden; diesem Menschen wird es dann schlimmer ergehen als vorher (Lk 11,26fin). Diese Interpretation und Verknüpfung mit der

1) SCHMID, Lukas S.205.

2) BULTMANN, Tradition S.177; im Anschluß an ihn KÄSEMANN Lukas 11,14-28 S.246.

Beelzebulrede ist möglich, aber m.E. wenig wahrscheinlich. Der einleitenden Dämonenbannung¹ in Lk 11,14 wird damit ein Rang eingeräumt, der ihr - das hat die traditionsgeschichtliche und inhaltliche Analyse gezeigt - nicht zukommt. Das Thema der Beelzebulrede ist nicht das der Dämonenbannung und ihrer möglichen Folgen, sondern die Antworten Jesu auf den Vorwurf, er treibe in Beelzebul Dämonen aus.

2. Schon BULTMANN hat zu dem Logion Lk 11,24-26 festgestellt: "im Stil ist es am meisten der Gleichniserzählung verwandt, und in der Tat ist es vielleicht ursprünglich ein Gleichnis gewesen, dessen Anwendung Mt vielleicht mit seinem οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ κοινῇ erhalten hat."² Zwar wurde zu zeigen versucht, daß die das Logion bei Matthäus abschließende Anwendung als matthäischer Zusatz zu gelten hat³, dennoch hat Matthäus wohl zutreffend dieses Logion als Gleichnis verstanden, denn auch bei Lukas lassen sich noch Spuren feststellen, die für diese Einordnung sprechen.

In unmittelbarer Nachbarschaft des Logions von der Rückkehr des unreinen Geistes (Lk 11,24-26) stehen zwei Bildworte, die formal mit diesem vergleichbar sind: das Bildwort von der Entmachtung des Starken durch den Stärkeren (Lk 11,21f) und das Bildwort vom Auge als dem Licht des Leibes (Lk 11,34-36). Das Bildwort Lk 11,21f ist zweiteilig, eingeleitet durch οἶον, fortgeführt durch ἐπεὶ οὕτως ἔσται; das Bildwort Lk 11,34-36 beginnt nach der einleitenden Überschrift mit οἶον und wird fortgeführt mit ἐπεὶ οὕτως ἔσται. Lk 11,24-26 ist zweigliedrig, durch οἶον eingeleitet und im zweiten Teil mit τότε weitergeführt. Diese formalen Parallelen nötigen m.E. dazu, Lk 11,24-26 ebenfalls als Bildwort zu verstehen und zu interpretieren.⁴

-
- 1) Zum Thema 'Dämonenbannung' vgl. auch SCHNACKENBURG, Gottesreich S.84-86.
 - 2) BULTMANN, Tradition S.176f; auch KLOSTERMANN, Lukas-evangelium S.127, vermutet ein ursprüngliches Gleichnis.
 - 3) Vgl. oben S.173.
 - 4) Daß in Lk 11,26 statt der temporalen Konjunktion ἐπεὶ (vgl. BAUER, Wörterbuch Sp.559) das korrelative Zeitadverb τότε (zur Einführung des zeitlich Nachfolgenden - vgl. BAUER, Wörterbuch Sp.1630)..Fortsetzung S.211.

SCHMID meint, daß "der Wechsel des Sprachgebrauchs beweist, daß das zweite Stück nicht ursprünglich zum ersten gehört hat"¹. Tatsächlich ist Lk 11,24f geprägt durch mehrere, sonst selten vorkommende Vokabeln: ὄνυξ (2 Petr 2,17=Jud 12); ἀνδραποδῖς (Mt 11,29); das Ortsadverb ὅθεν (zweimal bei Matthäus; dreimal in Acta); σαρδῶ (Lk 15,8); κορυβῶ (Mt 23,29; 25,17; Lk 21,5). V.26 ist demgegenüber nicht durch eine besondere Wortwahl gekennzeichnet. Es ist außerdem zu beachten, daß die Aussage des Logions bereits mit V.25 inhaltlich sinnvoll und abgerundet ist. V.26 bewirkt lediglich eine Steigerung. Möglicherweise war deshalb das Logion von der Rückkehr des unreinen Geistes ursprünglich auf V.24f beschränkt und ist erst im Rahmen der Logienquelle um V.26 erweitert worden. Wenn V.26 sich als der entscheidende Vers für die Interpretation des Logions erweisen würde, wäre dies eine Bestätigung dieser These. Außerdem würde sich dann auch die Verwendung des Zeitadverbs τότε erklären, das anstelle des ungebräuchlichen ἐκδὺ eingesetzt wurde.

Bewährt sich die These, daß es sich bei dem Logion Lk 11,24-26 um ein Bildwort handelt anhand des Textzusammenhangs? Zunächst die Frage nach dem tertium comparationis des Bildwortes, sie wird durch das Bildwort selbst direkt beantwortet: Der spätere Zustand eines Menschen kann schlimmer² werden als der frühere. V.26fin erweist das Bildwort als ein Gerichtswort, auch ohne daß die Vokabel τὰ ἔσχατα im eschatologischen Sinn interpretiert

4) Fortsetzung von S.210: ..steht, kann nicht als Gegenargument angeführt werden, da ἐκδὺ mit drei Belegen (Mt 2,8; Lk 11,22.34) im Neuen Testament sich als sehr seltener Sprachgebrauch ausweist. τότε findet sehr häufig Verwendung und dürfte demnach anstelle von ἐκδὺ gebraucht sein. Insofern scheint mir kein "Zufall" vorzuliegen, daß in Lk 11,26 τότε steht, wie BEYER, Syntax S.286, meint: "Daß τότε 'danach', 'daraufhin' (statt καὶ) in Mt 12,44.45=Lk 11,26 gerade am Anfang der scheinbaren Apodosen steht, ist Zufall."

1) SCHMID, Lukas S.205.

2) BAUER, Wörterbuch Sp.621,3a.

werden muß. Das Motiv des ἀντίστροφον πνεῦμα war offensichtlich nur der Anlaß, gerade dieses Bildwort im Rahmen der Beelzebulrede einzufügen, bei der Interpretation des Logions spielt dagegen dieses Motiv keine entscheidende Rolle.

Interpretiert man Lk 11,24-26 als Gerichtswort, so fügt sich das Logion gut in den Zusammenhang des Kontextes, genauer, es führt die Aussage von Lk 11,23 weiter: Wer den Sendungsauftrag Jesu nicht anerkennt und sich damit selbst aus dem endzeitlichen Bundesvolk ausschließt, dem wird es in seinen späteren Tagen schlimmer ergehen als in seinen jetzigen Tagen. Derjenige, der sich gegen Jesus entscheidet, fällt damit zugleich die Entscheidung gegen sich selbst, denn er geht dem Gericht entgegen.¹

Die Ergebnisse der Analyse der Aussendungsrede Lk 10,2-16 werden damit im wesentlichen schon jetzt durch die Analyse der Beelzebulrede bestätigt. Der erste Teil dieser Rede, die mit Lk 11,14.15 einsetzt, endet mit Lk 11,23.24-26. Die verschiedenartigen Logien sind so zusammengefügt, daß ein sinnvolles Ganzes entstanden ist. Daraus folgt, es liegt also keine mehr

1) RENGSTORF, Lukas S.149, meint ebenfalls, daß Lukas die Verse 11,24-26 als Gleichnis verstanden habe. Er "läßt Jesus durch sie die grundsätzliche Bedeutung hervorheben, die seine Begegnung mit seinem Volke für dessen künftiges geistliches Geschick haben muß", formuliert RENGSTORF durchaus noch in der Linie der oben vorgeschlagenen Interpretation, - um sich im einzelnen dann allerdings sehr weit von ihr zu entfernen. Seine Interpretation soll als bezeichnendes Beispiel auszugsweise zitiert werden: "So ist ein von seinem bösen Geist Befreiter in Zukunft nur dann vor ihm sicher, wenn er nun von Gottes Geist erfüllt und geleitet ist...Mit dem allen zeichnet Jesus das Schicksal seines Volkes, über das in ihm 'die Herrschaft Gottes gekommen' ist (11,20). Es läßt sich wohl das Heil gefallen, das er bringt, ist aber nicht bereit, nun auch dem Geiste in sich Raum zu geben, in dem er sein Werk tut...Jesus verdeutlicht das mit vollem Recht an Schuld und Schicksal des einzelnen. Alle geistlichen Entscheidungen, auch die Entscheidungen eines ganzes Volkes, fallen eben in der Form der Einzelentscheidung" (RENGSTORF, Lukas S.150).

oder weniger zufällige Aneinanderreihung verschiedener Logien zu einem Themenkomplex vor, sondern eine 'Redekomposition'. Wie für die Aussendungsrede so gilt auch für die Beelzebulrede, daß der Ausgangspunkt bzw. Kern der Rede altes Traditionsgut ist, das - aus einzelnen Logien zusammengefügt - im Wortlaut und der Spruchabfolge bereits fest geprägt war. Dieser Kern wurde mit weiteren Logien - nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet - angereichert, so daß sich das Ganze schließlich als eine Rede Jesu darstellt.

Interessant ist, daß die Logien sich gegen die Einordnung in 'vorösterlich' bzw. 'nachösterlich' sperren. Die - im allgemeinen noch brauchbare - Unterscheidung ist für das Spruchgut der Logienquelle offensichtlich nicht angemessen. Kein Logion läßt sich mit Sicherheit als eine eindeutig späte, 'sekundäre' Bildung erweisen. Man wird aber bei der Auswertung dieser Beobachtung sehr behutsam vorgehen müssen. Keinesfalls wird man den Schluß ziehen dürfen, daß deswegen das Osterereignis für die (hier behandelten) Reden der Logienquelle als nicht bekannt vorausgesetzt werden müsse. Wenn es richtig sein sollte, daß die Form der Rede auf die Verkündigungstätigkeit der Sendboten zurückzuführen ist, dann wird man in der Tat keinen Hinweis auf Ostern erwarten dürfen¹, selbst dann nicht, wenn die schriftliche Fixierung der Reden nach Ostern anzusetzen ist². Die Gewißheit der Auferstehung Jesu wird die Boten zur Wiederaufnahme ihrer Verkündigungstätigkeit veranlaßt haben und zunächst nicht zur Bildung 'kerygmatischer' Logien.³

-
- 1) Insofern ist an der Bemerkung von KASTING, Mission S.97 Anm.78, durchaus etwas Richtiges: "In der Logienquelle sucht man das Kerygma deshalb umsonst, weil die Botschaft Jesu es noch nicht enthielt."
 - 2) Die Niederschrift der Reden fixiert zu einem bestimmten Zeitpunkt einen in der mündlichen Tradition längst erreichten Überlieferungsstand. Der Zeitpunkt der schriftlichen 'Fixierung' ist deshalb von relativer Bedeutung.
 - 3) Vgl. TÖDT, Menschensohn S.231.

Nachdem VÖGTLE in dem grundlegenden Aufsatz 'Der Spruch vom Jonaszeichen' den Problemen von Lk 11, 29-32/Mt 12,38-42 nachgegangen war, hat vor allem die Diskussion um den Menschensohn-Titel die Fragen nach der Bedeutung des Jonazeichens nicht zur Ruhe kommen lassen.¹

Nach den Ergebnissen der literarkritischen Analyse ist davon auszugehen, daß in Lk 11,29-36 eine Spruchsammlung der Logienquelle vorliegt. Die Tatsache, daß die 'Lichtsprüche' in Lk 11,33-36 eine Fülle schwieriger Fragen bergen, darf nicht dazu verleiten, diese Logien einfach aus dem Zusammenhang auszuschalten. Der mögliche Einwand, daß doch eine die Sprüche vom Jonazeichen und die Lichtsprüche verbindende Wendung fehle, wird man als Argument dafür werten dürfen, daß dann gerade Lukas für die Anfügung der Lichtsprüche schwerlich in Frage kommen kann. Zum anderen ist die Aneinanderreihung ursprünglich selbständiger Logien ohne verbindenden Zwischentext für die Redekomplexe der Logienquelle durchaus typisch, vorausgesetzt, daß sich ein inhaltlicher Zusammenhang erkennen läßt. Bei der Frage nach der Bedeutung des Jonazeichens muß also die ganze Sammlung Lk 11,29-36 im Blick bleiben.

Zu der Einleitungswendung τῶν δὲ ὀχλῶν ἐπαθροισμῶν ἠρξάτο λέγειν (Lk 11,29a) kann auf bereits Gesagtes zurückgegriffen werden.² Lk 11,16 und Lk 11,29a bedingen einander und sind mit Sicherheit einer Traditionsstufe zuzurechnen (vgl. auch Lk 11,14). Für Lk 11,16 wurde nachgewiesen, daß dieser 'Vorgriff' auf das Jonazeichen nicht auf lukanische Redaktion zurückgeht, sondern bereits bei der Zusammenstellung der Sprüche und Spruchgruppen zur 'Rede der Logienquelle' eingesetzt wurde, wobei die Parallele in Mk 8,11 zeigt, daß die Logienquelle für diesen Einschub eine ältere Tradition be-

-
- 1) Der Aufsatz ist in der Festschrift 'Synoptische Studien', A.WIKENHAUSER dargebracht, 1953, S.230-277, erschienen. - Einen Überblick über die wichtigsten Interpretationen gibt EDWARDS, Sign# of Jonah S.6-24; vgl. auch MANSON, Sayings S.90.
2) Vgl. oben S.190-195.

(be-)nutzte. Die Richtigkeit dieser Analyse wird bestätigt durch den Nachweis, daß Lk 11,29a ebenfalls nicht auf Lukas zurückgeht, sondern bereits auf die Logienquelle.

Der nächstliegende Nachweis ist die Parallelität zwischen Lk 11,29a und Lk 7,24, vorausgesetzt man weist diesen Vers nicht der lukanischen Redaktion zu, wozu m.E. keine Veranlassung besteht¹:

Lk 7,24: Ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου

Lk 11,29: Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροισµένων

Lk 7,24: ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους:

Lk 11,29: ἤρξατο λέγειν :

Die Übereinstimmungen in der Konstruktion und in der Wortwahl sind am Text abzulesen, wichtiger ist noch, daß in beiden Fällen diese Überleitungswendungen nach außen einen Szenenwechsel signalisieren, der dazu benutzt wird, eine inhaltlich anders ausgerichtete Spruchsammlung anzuschließen. Für Q ist die Pluralform von ὄχλος in Lk 7,24 und Lk 11,14 nachgewiesen, jeweils in den Einleitungsversen; entscheidend ist dabei, daß sich die Pluralform in keiner Weise von der Singularbedeutung unterscheidet. Dies ist der Grund, warum die Pluralform von ὄχλος in den Einleitungsversen Lk 3,7; 11,29; 12,54 und 14,25 nicht auf die lukanische Redaktion zurückgeht, sondern auf die Logienquelle. Denn bei Lukas hat die Pluralform von ὄχλος eine besondere Bedeutung und ist nicht einfach mit der Singularform auswechselbar.² Gegen eine lukanische Redaktion von Lk 11,29 spricht schließlich auch die Verwendung von ἐπαθροῦσθαι, ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament; zumindest wäre in einer redaktionellen Übergangswendung des Lukas diese Formulierung ungewöhnlich.

1) Anders HOFFMANN, Logienquelle S.187, der "Spuren lukanischer Überarbeitung" sieht "in der von Lukas bevorzugten Präposition πρὸς (τοὺς ὄχλους) und in der Präzisierung der allgemeinen Aussage des Matthäus τοῦτων δὲ πορευομένων durch ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου. Vgl. auch den Exkurs zur Täuferrede S.298.

2) Vgl. die Belege bei POLAG, Umfang S.72f. Vgl. auch FLENDER, Heil S.42.

Die zunächst scheinbar nebensächliche Frage der Einordnung von Lk 11,16 und Lk 11,29a ist doch von erheblicher Bedeutung für die traditionsgeschichtliche Einordnung der Spruchsammlung vom Jonazeichen. Denn wenn erwiesen ist, daß Lk 11,29a bereits der Logienquelle angehörte und ebenso Lk 11,16, allerdings in Anlehnung an Mk 8,11, so sind damit bereits entscheidende Weichen gestellt. Das markinische Apophthegma von der Zeichenverweigerung muß dann die älteste Überlieferung sein und die Logienquelle hat diese Überlieferung für die Spruchsammlung vom Jonazeichen übernommen.¹ Ihr lag offensichtlich an der Verknüpfung der Beelzebulrede mit den Sprüchen vom Jonazeichen, - durch den Einschub in Lk 11,16 hat sie dies dokumentiert. Damit war aber die ursprüngliche Einleitung des Apophthegmas vergeben (Lk 11,16=Mk 8,11) und an ihre Stelle trat die fast zu allgemeine und jedenfalls nur in Verbindung mit Lk 11,16 recht verständliche Einleitung in Lk 11,29a.

Auch ein Vergleich des Logions Lk 11,29 mit Mk 8,12 verdeutlicht, daß zwischen beiden Texten ein Überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang besteht:

Mk 8,12b: τὸ ἢ γενεὰ αὕτη ζήτεῖ σημεῖον

Lk 11,29b: ἢ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρὰ ἐστίν· σημεῖον ζήτεῖ

Mk 8,12c: ἀμὴν λέγω ὑμῖν εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.

Lk 11,29c: καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ

Lk 11,29d: εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ.

In dem mit τὸ eingeleiteten Fragesatz in Mk 8,12 fehlt eine nähere Charakterisierung 'dieses Geschlechts', die Betonung liegt vielmehr darauf, daß es ein Zeichen sucht; im Nachsatz wird in einer schwurähnlichen Formulierung diesem Geschlecht jegliches Zeichen verweigert. Lk 11,29 betont anders: die Aussage, daß dieses Geschlecht ein böses Geschlecht ist, bildet einen eigenen

1) Dabei ist natürlich nicht vorausgesetzt, daß das Markusevangelium der Logienquelle in schriftlicher Form vorlag; vielmehr befinden wir uns im Stadium der mündlichen Überlieferung, die wir freilich nur auf dem Umweg über die spätere schriftliche Fixierung erreichen können.

Satz, die Charakterisierung 'dieses Geschlechts' als ein böses Geschlecht steht hier im Vordergrund. Der weitere Wortlaut von Lk 11,29 ist durch den Wortschatz von Mk 8,12 gedeckt - mit Ausnahme der abschließenden Formulierung εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ. Aber eben dieser Nachsatz in Lk 11,29d veranlaßte auch die Änderungen in Lk 11,29c; denn die Konzedierung dieses e i n e n Zeichens, des Jonazeichens, konnte schwerlich mit den Worten von Mk 8,12c ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον verknüpft werden¹, der Vers würde dann folgendermaßen lauten: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ. Diese Formulierung mag in der Theorie sprachlich möglich sein, "ein anakoluthisch konstruierter Schwursatz"² wäre dann mit dem "Rest eines, hier negativen, anakoluthischen Schwursatzes"³ zu einer sog. relativen Negation verbunden.⁴

Da sich auch aus dem Kontext von Mk 8,11f keinerlei Anhaltspunkte für die "Jonasklausel"⁵ oder andere Elemente aus Lk 11,30.31f ergeben, sprechen m.E. nicht nur sprachliche, sondern auch inhaltliche Gründe dafür, daß die 'Jonasklausel' dem Markustext nicht angehört hat.⁶ Diese Entscheidung ist zweifellos mitbestimmt von der traditionsgeschichtlichen Einordnung von Mk 8,11f; wenn diese Perikope der Logienquelle bekannt war, wie zu zeigen versucht wurde, dann liegt es zunächst näher, eine Hinzufügung der 'Jonasklausel' anzunehmen als ihren späteren Wegfall.

-
- 1) VÖGTLE, Jonaszeichen S.239, stellt die Einzelbeobachtungen zusammen, die Mk 8,12 als den älteren Wortlaut erweisen.
 - 2) COLPE, ThW 8 S.452 Anm.348; vgl. auch BLASS-DEBRUNNER, Grammatik §372,4; §454,5.
 - 3) COLPE, ThW 8 S.452 Anm.349; vgl. auch COLPE, Der Begriff 'Menschensohn' S.11.
 - 4) KUSCHKE, Das Idiom der 'relativen Negation' S.263.
 - 5) BOUSSET, Kyrios Christos S.7.
 - 6) Anders VÖGTLE, Jonaszeichen S.239f: "Die wohlbegründete Annahme, daß Mk den genauen Wortlaut der Jesusantwort für den Teil, in dem die Traditionszeugen sachlich offenkundig parallel gehen, getreuer wiedergibt als Mt und Lk, berechtigt indes noch nicht zur Folgerung, der Mt 12,39//Lk 11,29 bezeugte Hinweis auf die Gewährung des Jonaszeichens sei eine sekundäre Erweiterung gegenüber der ausschließlichen Ablehnung eines Zeichens in Mk 8,12."

Wenn sich zeigen läßt, daß diese Hinzufügung eine Neuinterpretation der Logienquelle einleitet, dann ist auch das oft geäußerte Argument hinfällig, daß "die rätselhafte Zufügung 'außer dem Jonazeichen' schwerlich erst nachträglich angefügt worden ist"¹. Weitere Argumente ergeben sich im Verlauf der Untersuchung, und erst das Gesamtergebnis² liefert das sicherste Argument, daß "die seltsame Markusformulierung"³ in Mk 8,12 den ursprünglichen Text bietet.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung bleibt die Matthäusparallele Mt 12,38-40 unberücksichtigt, da sie durchgehend sekundären Charakter trägt und damit für den Bestand der Logienquelle keine wesentlichen Argumente erbringt. In der Tat weist, wie LÜHRMANN feststellt, Mt 12,38 "eigene Züge gegenüber Mk 8,11 auf: die Frage ist...nicht als Versuchung bezeichnet, das Zeichen nicht als eschatologisches"⁴. Indem LÜHRMANN Lk 11,16 der lukanischen Redaktion zuweist, entsteht der Eindruck, als ob das zu Mt 12,38 Gesagte auch für die Logienquelle gelte. Davon kann aber keine Rede sein, Matthäus übergeht die vorbereitende Zeichenforderung in Lk 11,16; da die Einleitung in Lk 11,29a selbstverständlich für ihn unbrauchbar ist, formuliert er die Einleitung in Mt 12,38 neu. Der ganze Vers Mt 12,38 ist also der matthäischen Redaktion zuzuschreiben, was durch die Vokabeln $\tau\iota\nu\epsilon\varsigma\ \tau\omega\nu\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\acute{\epsilon}\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \phi\alpha\rho\iota\sigma\alpha\acute{\iota}\omega\nu$ (vgl. Mt 12,24) und die Anrede $\delta\iota\delta\acute{o}\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon$ hinreichend belegt ist. Möglicherweise hat die Formulierung des Deutespruchs Mt 12,40 Matthäus davon abgehalten, die Zeichenforderung als eine Versuchung darzustellen. Das in Lk 11,29c in zwei Sätzen formulierte Logion zieht Matthäus wieder (wie bei Markus)

1) KÜMMEL, Verheißung S.61.

2) VÖGTLE, Jonaszeichen S.240, setzt die 'Jonasklausel' "hypothetisch als einen ursprünglichen Bestandteil der Jesusantwort voraus". Diese Entscheidung bestimmt freilich den Verlauf der ganzen Untersuchung und damit auch das Endergebnis. Dies gilt natürlich auch für die entgegengesetzte Entscheidung: das Gesamtergebnis entscheidet.

3) SCHWEIZER, Markus S.89.

4) LÜHRMANN, Logienquelle S.36; vgl. auch EDWARDS, Sign of Jonah S.95-105; GLOMBITZA, Zeichen des Jona S.359 bis 366.

zu einem Satz zusammen γενησὶ πονηρὰ καὶ μοιχῶδες σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον κτλ. Dieses Logion steht wörtlich übereinstimmend nochmals in Mt 16,4, wo Matthäus den Bericht von der Zeichenforderung der Pharisäer in Anlehnung an Mk 8,11.12 wiederholt. Daß Matthäus bei dieser Doppelüberlieferung den Text der Logienquelle, also Mt 12,38-40/Lk 11,29f, noch 'im Ohr' hat, zeigt eindeutig der auch in Mt 16,4fin im Vergleich mit Mk 8,12 überschießende Zusatz 'außer dem Zeichen des Jona'. Die Tatsache, daß dieser Zusatz bei Matthäus zweimal steht (Mt 12,39; 16,4), darf aber nicht dazu verleiten, dieser Formulierung eine besondere Dignität in Bezug auf ihr Alter bzw. ihre Ursprünglichkeit zuzugestehen.

Der nächste Schritt der Analyse ist methodisch besonders sorgfältig abzusichern, da die Meinungen hier stark auseinandergehen. Die entscheidende Frage ist: Muß das Deutewort (Lk 11,30) isoliert von dem folgenden Doppelspruch¹ (Lk 11,31f) interpretiert werden oder stehen beide Überlieferungsgeschichtlich auf der gleichen Ebene und sind möglicherweise als sich gegenseitig interpretierende Logien zusammengestellt.

VÖGTLE² hat die Logien unabhängig voneinander untersucht, LÜHRMANN³ schließt von dem Doppelspruch zurück auf das Deutewort. TÖDT⁴ ging über den Rahmen von Lk 11,29 bis 32 hinaus und zog Verbindungslinien zu den Vergleichen in Mt 24,27//Lk 17,24; Mt 24,37-39//Lk 17,26f und Lk 17,28-30. Dieses Verfahren ist aber nach Meinung VIELHAUERS "methodisch nicht ganz unbedenklich"⁵. Er hält es auch für fragwürdig, "den Gerichtsgedanken von

1) Ich nehme hier den Sprachgebrauch VÖGTLEs auf. Er bezeichnet Lk 11,31f als 'Doppelspruch' und Lk 11,30 als 'Deutespruch'(vgl. Jonaszeichen S.233).

2) VÖGTLE, Jonaszeichen S.240.

3) LÜHRMANN, Logienquelle S.40ff. Er sichert dieses Vorgehen allerdings methodisch nicht ab.

4) TÖDT, Menschensohn S.49.

5) VIELHAUER, Jesus S.111.

v.32 in v.30 ein(zu)tragen", "man muß v.30 ohne Bezugnahme auf v.32 zu verstehen suchen"¹. Für VIELHAUER gibt es nur zwei Möglichkeiten: "Entweder gehört v.30 ursprünglich mit v.29 zusammen", "oder v.30 ist von Haus aus ein selbständiges Logion und gehört nicht mit v.29 zusammen"².

Jüngst hat mit Nachdruck und m.E. überzeugend EDWARDS³ aufgezeigt, daß die Interpretation von Lk 11,30 in einem größeren Zusammenhang vorzunehmen ist. Er hat für die Logien in Lk 11,30//Mt 12,40; Lk 17,24//Mt 24,27; Lk 17,26//Mt 24,37; Lk 17,28.30//Mt 24,38f (vgl. auch Mt 13,40f; Lk 12,39f//Mt 24,43f; Lk 12,8//Mt 10,32) die Existenz eine 'eschatological correlative' nachgewiesen, das in seiner Grundstruktur folgendermaßen lautet:
Protasis: καθὼς (ὥσπερ) - Verbum
Apodosis: οὕτως (κατὰ τὰ αὐτὰ) ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.⁴

Auf den ersten Blick erscheint es als fragwürdig, das Deutewort in Lk 11,30 mit den Vergleichen in Lk 17 in Verbindung bringen zu wollen, da die Textzusammenhänge ganz verschieden sind. Aber die Übereinstimmungen in der Struktur und dem Wortlaut der Logien sind so bedeutend, daß es sich - entgegen VIELHAUERS Verdikt - m.E. lohnt, an dieser Stelle weiterzufragen. In einem Exkurs zu Lk 17, 22-37 sollen zunächst die Probleme dieser Rede über den 'Tag des Menschensohns' skizzenhaft erörtert werden.

1) VIELHAUER, Jesus S.111.

2) VIELHAUER, Jesus S.112; dabei bleiben die Interpretationen VIELHAUERS unberücksichtigt, hier interessiert zunächst nur der modus procedendi in der Analyse von Lk 11,30ff.

3) EDWARDS, Eschatological Correlative S.9-20.

4) EDWARDS, Eschatological Correlative S.11f. In der jüngst erschienenen Studie von EDWARDS, Sign of Jonah, die hier nicht mehr ausführlich berücksichtigt werden konnte, ist der genannte Aufsatz ein Teil des 2.Kapitels; das Schema ist dort S.49f aufgeführt.

Exkurs zu Lk 17,22-37

Die Rede über den 'Tag des Menschensohns' in Lk 17, 22-37 kann hier nicht in extenso analysiert werden. Die folgenden Bemerkungen sind lediglich als Rahmen gedacht für den Vergleich von Lk 17,26-30 mit Lk 11,30. Die Ausführungen sind zwangsläufig thetisch formuliert und erhalten ihre Beweiskraft gleichsam erst in Verbindung mit den bereits untersuchten Redekomplexen der Logienquelle.

Die Rede über den 'Tag des Menschensohns' in Lk 17, 22-37 ist eine Spruchkomposition der Logienquelle. Bereits eine kurze Übersicht zeigt, daß aus ursprünglich selbständigen Logien "ein streng einheitliches Stück mit einem klaren Gedankenfortschritt"¹ erstellt wurde. Das Eingangslogion Lk 17,22 ist zwar lukanischer "Bildung verdächtig"², aber ein überzeugender Nachweis dafür dürfte kaum möglich sein³, zumindest trägt der Beleg in Lk 21,6 nicht die Beweislast.⁴ Dem steht entgegen, daß

-
- 1) SCHMID, Lukas S.275; er klammert allerdings die Verse 25.31-33 aus.
 - 2) POLAG, Christologie S.24.
 - 3) Warum, so VIELHAUER, Gottesreich S.61f, "die Tage des Menschensohnes" in v.22 "etwas anderes als in v.26... bedeuten" und zwar "hier..die Zeit trügerischer Sicherheit vor..., dort die Zeit nach seinem Erscheinen 'an seinem Tage'(v.24)", ist mir nicht klar geworden. "Das Fehlen einer Matthäus-Parallele zu Lk 17, 22" (S.62) kann nicht als Beweis für lukanische Redaktion gelten. - VIELHAUERS drittes Argument: Lk 17, 22-37 ist "eine Komposition des Evangelisten, in der sich auch sonst einige Zutaten des Lukas finden"(S.62) steht unserer These von der (vorlukanischen) Redekomposition der Logienquelle konträr entgegen (vgl. dazu diesen Exkurs). Der Verweis VIELHAUERS auf BULTMANN, Tradition S.138, ist übrigens zu präzisieren: "Möglicherweise ist auch Lk 17,22...eine Bildung des Lukas (oder eines früheren Redaktors)"! - Die angeblich lukanischen Zutaten V.25 und V.32 können auch anders eingeordnet werden, V.25 wird im Folgenden behandelt, V.32 kann in Verbindung mit Lk 11,28ff ebenso auf die Logienquelle zurückgehen.
 - 4) Vgl. Lk 5,35(=Mk 2,20parr) ἐλεύσονται ἡμέραι; Lk 19, 43(=S) ἤξουσιν ἡμέραι; Lk 21,6 ἐλεύσονται ἡμέραι; Lk 23,29(S) ἔρχονται ἡμέραι.

V.22 so eng mit dem Kontext in V.23.24.26 (ἡμέραι!) verknüpft ist, daß - vorausgesetzt man gesteht eine Q-Spruchkomposition zu - das Spruchgefüge ohne V.22 auseinanderfällt.¹

Zugespitzt (und zugleich abgekürzt) formuliert: Entweder diese Rede über den 'Tag des Menschensohns' Lk 17,22-37 geht auf die Logienquelle zurück oder auf die Redaktion des Lukas, ein Mittelweg ist ausgeschlossen. Für diese Rede (!), die eine geschlossene Gedankenführung aufweist, die durch eine Aneinanderreihung ursprünglich selbständiger Logien erreicht ist, bleibt m.E. nur

1) LÜHRMANN, Logienquelle S.72, schließt nicht aus, daß V.22 auf Q zurückgeht; von einem "deutlichen Hinweis auf die Parusieverzögerung" kann m.E. aber keine Rede sein. Das Herbeisehnen der Parusie ist doch bedingt durch die eschatologischen Drangsale. - Daß Lk 17,22 die redaktionelle Einleitung des Lukas zu den folgenden Versen darstellt, scheint sonst opinio communis zu sein und ebenso, daß V.22b "die historische Zeit Jesu" (CONZELMANN, Mitte der Zeit S.96 Anm.3) meint, also vom irdischen Menschensohn die Rede ist. Überzeugende Belege dafür stehen bislang noch aus. RENGSTORF, Lukas S.201, interpretiert zutreffend: "Am Anfang steht der Lukas in dieser Form eigentümliche Hinweis Jesu, künftige schwere Notzeit für die Jünger werde diese voller Verlangen nach dem Kommen des Menschensohnes ausschauen lassen." - Mit Recht schließt auch KÜMMEL, Verheißung S.23 nicht aus, daß der Vers "durchaus auch zur ältesten Tradition gehören kann". Nach SCHNACKENBURG, Der eschatologische Abschnitt S. 238, sind folgende Teile der lukanischen Redaktion zuzuweisen: die doppelte Rahmung in V.20a und V.22a; möglicherweise die Einfügung von V.21b; V.22 außer der Wendung ἐλευσονται ἡμέραι, die in der Vorlage des Lukas mit V.23 verbunden war; V.25; V.31; V.32; V.34a und V.37a. Aufgrund dieser lukanischen Einschübe eruiert SCHNACKENBURG als Eigentümlichkeiten der lukanischen Eschatologie (S.239f):

1. "eine Entschärfung der in der Quelle spürbaren Naherwartung" 2. "eine Abweisung 'apokalyptischer Fragen, nämlich nach dem 'Wann' und 'Wo' der Parusie" 3. "eine Schärfung des Blicks für Leiden, Verfolgungen und Verführungen, die sich über die ganze Zeit bis zur Parusie hinerstrecken" 4. "eine die Paränese motivierende und die Gemeinde ermutigende Vorausschau auf das Kommen des Menschensohns".

Punkt 1. und 2. werden im Blick auf Lk 17,20f zutreffen, die anderen Aussagen sind auf die Lukas bereits vorliegende Tradition zu übertragen.

die erste Möglichkeit, da sich für Lukas solch eine Redekomposition sonst nicht nachweisen läßt.¹

Angesichts der eschatologischen Bedrängnisse wächst die Sehnsucht nach der Parusie des Menschensohns (V.22) und damit die Gefahr, Trugbildern nachzulaufen²; die Warnung ist deshalb angebracht, nicht "das Erscheinen des Menschensohnes nach Art des 'verborgenen Messias' zu erwarten"³ (V.23). Die Parusie des Menschensohns wird sich ganz anders vollziehen, man wird nicht hierhin und dorthin weisen (und laufen) müssen, vielmehr wird der Menschensohn "bei seiner Ankunft sofort überall so eindeutig sichtbar sein...wie der über den ganzen Himmel hin leuchtende Blitz"⁴ (V.24). Die Menschen werden so ahnungslos und unvorbereitet sein, wie die Zeitgenossen Noahs (V.26.27) und werden den Ernst der Situation genauso wenig erfassen, wie die Zeitgenossen Lots, die von der hereinbrechenden Katastrophe völlig überrascht wurden (V.28.29.30). 'An jenem Tag' ist jede Flucht aussichtslos, genauso wie Lots Weib nicht entfliehen konnte (V.31.32), denn keiner hat dann sein Leben mehr in der Hand, wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren und wer es verliert, wird es retten (V.33). Das Gericht allein scheidet und entscheidet (V.34.35).

In dieser Paraphrase der Rede, die den durchgehenden Gedankengang verdeutlichen sollte, blieben zwei Verse unberücksichtigt: V.25 und V.37. Das Logion in Lk 17, 25 muß zunächst etwas eingehender untersucht werden.

Nachdem zuletzt TÖDT diese Leidensankündigung in Lk 17,25 der lukanischen Redaktion zugewiesen hat,

-
- 1) Anders TÖDT, Menschensohn S.97: "Die Art, wie Lukas den Abschnitt 17,32-37 komponiert und an denselben 18,1-8 anfügt, zeigt recht deutlich, welches Gewicht er der Menschensohnbezeichnung beilegt." CONZELMANN, Mitte der Zeit S.115: "Insgesamt stellt die Stelle (sc. 17,24-37) eine überlegte Komposition des Schriftstellers Lukas aus verschiedenen traditionellen Elementen dar." Vgl. auch MANSON, Sayings S.141-148(Lit.)
 - 2) Vgl. SCHMID, Lukas S.276.
 - 3) VIELHAUER, Jesus S.110; ob damit die "Identifikation von Menschensohn und Messias" (S.110) vorausgesetzt ist, ist mir fraglich.
 - 4) SCHMID, Lukas S.276.

scheint die alte Streitfrage - lukanische Redaktion oder vorlukanische Tradition - geklärt zu sein.¹ Die Leidensweissagung in Lk 17,25 besitzt eine Schlüsselfunktion bei der Entscheidung, ob die Kurzform der Leidensweissagung...δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι (ἐξουδενηθῆναι)..als eine 'Urform' gelten kann oder nicht. LOHMEYER und MICHAELIS haben für die Urform plädiert aufgrund der Belege in Lk 17,25; Mk 9,12 (Mk 8,31) und aufgrund der unbestrittenen Beobachtung, daß die Wendung πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι "als eine alte zweigliedrige Wendung zu gelten habe(n)"²: "von seiten Gottes ist das Geschick Jesu ein πολλὰ παθεῖν, von seiten der Menschen ein ἀποδοκιμασθῆναι."³ - Nach Meinung TÖDTs ist dieser Nachweis "offenkundig brüchig; gültig wäre er nur, wenn Lk 17,25 und Lk 9,12 älter als Mk 8,31 und unabhängig von dieser Stelle formuliert wären"⁴. Im Folgenden versuchen wir diesen Beweis anzutreten.

Gemeinsam ist den drei Belegen das signifikante Wortpaar πολλὰ παθεῖν/ἀποδοκιμασθῆναι (ἐξουδενηθῆναι), der Menschensohn-Titel und die Betonung der Schriftgemäßheit (δεῖ bzw. γέγραπται). Die Leidensweissagung in Mk 8,31 bezieht eine Sonderstellung durch die Anzahl der Instanzen, die für die Verwerfung verantwortlich sind (Älteste, Hohepriester und Schriftgelehrte) und durch die unmittelbar anschließende Nennung der Tötung und Auferstehung. TÖDT hat gezeigt, daß diese Aufzählung der für die Verwerfung verantwortlichen Instanzen in "dem vormarcinischen Schriftbeweis mit Ps 118,22f"⁵ begründet ist. Demnach kann diese Erweiterung nicht auf die Redaktion des Markus zurückgehen. TÖDT zieht die Schlußfolgerung: "Es ist also nicht angebracht, mit Lohmeyer und Michaelis eine Kurzform von Mk 8,31 anzu-

-
- 1) TÖDT, Menschensohn S.98-104.150-157; vgl. HAHN, Heiligkeitstitel S.46 Anm.1.
 - 2) MICHAELIS, ThW 5 S.914,2. Vgl. LOHMEYER, Markus S.164
 - 3) MICHAELIS, ThW 5 S.914,11f.
 - 4) TÖDT, Menschensohn S.151.
 - 5) TÖDT, Menschensohn S.153; anders GÜTTGEMANNS, Offene Fragen S.219ff.

(anzu-)nehmen, in der der Ausdruck verworfen werden ohne die Nennung der schuldigen jüdischen Instanzen stand."¹

Aber dieser Beweisgang reicht nicht weit genug, denn er deckt nicht den zweiten Teil der Leidensweissagung καὶ ἀποκτανθήσεται καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. Es ist also nicht erwiesen, ob dieser zweite Teil ursprünglich der Weissagung zugehört oder ob er eine sekundäre Erweiterung ist. Da also die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, daß der Kern des Logions Erweiterungen erfahren hat, muß bereits anhand von Mk 8,31 die Frage nach der Urform dieser Leidensweissagung erhoben werden.

Wenn in Mk 9,12 durch den "Ausdruck verachtet werden auf das gleiche Schriftwort in Ps 118 angespielt wird"², so ist nicht einzusehen, warum in diesem Fall diese Kurzform "ohne die Nennung der schuldigen jüdischen Instanzen"³ auskommt. Selbst wenn man eine redaktionelle Bearbeitung von Mk 9,9-13 durch Markus zugesteht, wird man doch - mit TÖDT - "vermuten, daß Markus in 9,12b eine bereits vorgeformte Aussage über den Menschensohn benutzte"⁴. Bezeichnenderweise weist diese "redaktionelle Nachbildung"⁵ sämtliche Elemente der postulierten Urform auf, ein Tatbestand, der im vorliegenden Textzusammenhang zugunsten dieser Urform der Leidensweissagung zu werten ist. Daß die Ankündigung der Auferstehung des Menschensohns (Mk 9,9f) der Leidensweissagung in Mk 9,12b vorausgeht, entspricht dem Duktus der Erzählung und kann nicht in dem Sinne interpretiert werden, als ob die Weissagung in Mk 9,12b deswegen unvollständig wäre. Mk 9,11-13 ist eine in sich abgeschlossene Texteinheit, die ursprünglich sehr wahrscheinlich in einem anderen Zusammenhang stand.⁶ Denn " die Verbindung von V.9f. zu 11-13, wo ja nicht von der Aufer-

1) TÖDT, Menschensohn S.153.

2) TÖDT, Menschensohn S.153.

3) TÖDT, Menschensohn S.153.

4) TÖDT, Menschensohn S.157.

5) HAHN, Hoheitstitel S.47 Anm.1

6) SCHWEIZER, Markus S.104, vermutet, daß Mk 9,11-13 möglicherweise ursprünglich an Mk 9,1 anschloß; ähnlich BULTMANN, Theologie S.31, er hält allerdings Mk 9,12b für eine Interpolation nach Mt 17,12b.

(Aufer-)stehung die Rede ist, ist ganz lose"¹. Das zweimalige $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ (V.11.12) bezieht sich im jetzigen Kontext auf die in V.9f angekündigte Auferstehung, wobei feststeht, daß V.9f von Markus formuliert ist.² Wenn dem so ist, dann wird man nicht sagen können, daß die Leidensweissagung in Mk 9,12b unvollständig ist, weil die in V.9f vorangegangene Erwähnung der Auferstehung eine Wiederholung in V.12fin erübrigte. Man wird vielmehr umgekehrt argumentieren müssen, daß nämlich Markus sich in V.9f auf die Erwähnung der Auferstehung beschränken konnte, weil die Texteinheit, die er unmittelbar daran anschloß, die Leidensankündigung 'nachholte'. Bezeichnenderweise ist Mk 9,9f "die einzige Stelle, an der auf die kommende Auferstehung ohne Nennung von Leiden und Tod (doch V.12) hingewiesen ist"³.

Die Leidensweissagung in Mk 9,12 muß also als ursprünglich und vormarkinisch gelten. Es besteht keine Veranlassung, eine Kürzung dieser Leidensweissagung durch die markinische Redaktion anzunehmen. Die Leidensweissagung in Mk 9,12 ist demnach älter als die in Mk 8, 31 und unabhängig von dieser entstanden.

Im zweiten Beweisgang wenden wir uns der Leidensankündigung in Lk 17,25 zu. Zunächst die These TÖDTs: "Es handelt sich bei 17,25 also offenbar um einen isolierten Einschub in das vorliegende Spruchgut. Dieser Einschub stimmt so gut mit lukanischer Theologie überein, daß wir keinen Grund haben, für seine Herkunft eine besondere Überlieferung anzunehmen."⁴ Die Aussage des ersten Satzes ist unumstritten: Lk 17,25 ist ein Einschub, der "das Leidensmotiv mit der Parusieweissagung"⁵ in V.24 kombiniert. "Die Kombination ist natürlich sekundär, die beiden Typen sind einander ursprünglich

1) SCHWEIZER, Markus S.104.

2) SCHWEIZER, Markus S.104.

3) SCHWEIZER, Markus S.105; er fährt fort: "...wohl nur deswegen, weil sie (und nicht die Kreuzigung) den Beginn der Verkündigung der Jünger brachte.

4) TÖDT, Menschensohn S.100; vgl. BULTMANN, Tradition S.353.

5) BULTMANN, Echtheit von Mt 16,17-19 S.276.

fremd."¹

Nahezu einhellig sind die Exegeten der Meinung, daß die Leidensweissagung in Lk 17,25 auf die lukanische Redaktion zurückgeht.² Die Tatsache, daß diese Ansicht - außer von TÖDT - selten eingehender begründet wird, weist schon darauf hin, daß der Sachverhalt allem Anschein nach eindeutig ist. In Lk 17,22ff liegt Q-Stoff vor. "Da nun Q keine Sprüche vom leidenden Menschensohn kennt, dürfen wir überzeugt sein, daß Lk 17,25 nicht von Lukas in Q vorgefunden wurde."³ Beachtet man aber, daß Lukas in den Versen 17,22-37 nicht einzelne Sprüche aus Q zusammenstellt, sondern die Rede Jesu über die Wiederkunft des Menschensohns nahezu unverändert aus der Logienquelle übernimmt, dann wird man zunächst zwei Fragen zu stellen haben: 1. Entspricht es der lukanischen Redaktion, in einen geschlossen übernommenen Komplex der Logienquelle einen Vers einzuschieben?⁴ 2. Läßt die Aussage dieses Verses Merkmale spezifisch lukanischer Theologie erkennen?

Ad 1. Der Verlauf der bisherigen Untersuchung brach- te keinen Beleg dafür, daß Lukas in den ihm vorliegenden Text der Logienquelle einen eigenständigen Vers eingefügt hat. Selbst das Logion in Lk 11,27f (Seligpreisung der Mutter Jesu), das man auf den ersten Blick als vom Kontext isolierten Einschub des Lukas bezeichnen könnte, hat sich als vorlukanische Tradition erwiesen.⁵ POLAG hat die formalen Eigentümlichkeiten der lukanischen Redaktion zusammengestellt⁶ und dabei keine Beobachtung aufgeführt, die es rechtfertigen würde, Lk 17,25 ohne weiteres der lukanischen Redaktion zuzuschreiben.

1) BULTMANN, Echtheit von Mt 16,17-19 S.276.

2) Wohl in der Nachfolge von BULTMANN, Tradition S.128, Ergänzungsheft zu S.129. - Anders MANSON, Sayings S. 142f; vgl. auch WEISS, Quellen des Lukasevangeliums S.86; BUSSMANN, Synoptische Studien S.92f.

3) TÖDT, Menschensohn S.100.

4) Schon WERNLE, Synoptische Frage S.81, stellt fest: "Lc hat in Form und Stil der Herrenworte dieser Quelle etwas Autoritatives gesehn(!), an dem er nicht ohne zwingenden Grund ändern durfte."

5) Vgl. oben S.174-178.

6) POLAG, Umfang S.15f.

Ad 2. "In Lk 17,25 liegt ein besonders wichtiges Zeugnis der lukanischen Kompositionsarbeit vor"¹, meint TÖDT. "Lukas setzt hier...die in der synoptischen Überlieferung unverbunden nebeneinander stehenden, inhaltlich und traditionsgeschichtlich verschiedenen Wortgruppen vom Kommen und vom Leiden des Menschensohnes miteinander in eine ausdrückliche Beziehung. Jetzt erscheinen das Leiden und das Kommen als die zusammenhängenden, notwendigen Stufen in dem einen Weg des Menschensohnes. Diese Anordnung entspricht der lukanischen Tendenz, die durch den Willen Gottes bestimmten, aufeinander folgenden heilsgeschichtlichen Perioden herauszuarbeiten und ihr Verhältnis zueinander zu bezeichnen."²

Es ist nur zu fragen, ob man aufgrund von Lk 17,25 solch weitgehenden Schlüssen zur lukanischen Theologie und zum Menschensohnverständnis des Lukas Raum geben darf. Immerhin stehen nur in Lk 17,25 diese sonst traditionsgeschichtlich getrennt auftauchenden Vorstellungen. Wortstatistische Untersuchungen ergeben kein zwingendes Argument für die lukanische Redaktion, $\kappa\acute{\rho}\omega\tau\omicron\nu$ steht zwar auch in Lk 21,9 (diff Mk 13,7), aber "es ist an sich ein bereits vorlukanisches Stichwort zur Markierung des eschatologischen Anbruchs (Mc 13,10); aber Lc dehnt den Gebrauch aus (21,9)"³.

Der geprägte Wortschatz in Lk 17,25 spricht zunächst eher für eine alte Tradition als für lukanische Redaktion. Dieser These steht das Argument entgegen, daß Lk 17,25 durch den Wortlaut der ersten Leidensankündigung in Lk 9,22//Mk 8,31 gedeckt ist und also eine Verkürzung des Wortlauts in Lk 9,22 durch Lukas von selbst die lukanische Redaktion in Lk 17,25 erweise. Dieses Argument gewinnt an Bedeutung durch die Beobachtung, daß Lukas bei der zweiten Leidensankündigung in

1) TÖDT, Menschensohn S.98.

2) TÖDT, Menschensohn S.102f.

3) CONZELMANN, Mitte der Zeit S.115 Anm.1. Das diesem Zitat vorangehend erwähnte Argument von KÜMMEL, Verheißung S.63, daß $\kappa\acute{\rho}\omega\tau\omicron\nu$ auf eine ursprüngliche Verknüpfung mit der Parusieansage in V.24 hinweise, weist CONZELMANN mit Recht zurück.

Lk 9,44 aus der markinischen Vorlage (Mk 9,31) die Ankündigung des Todes und der Auferstehung streicht. Diese Beweisführung ist zwar in sich schlüssig, bewegt sich aber im Kreis, d.h. sie geht von einer theologischen Konzeption des Lukas aus, um diese durch die genannten Belege bestätigen zu lassen.

Zunächst zu Lk 9,44: Lukas hat aus der markinischen Vorlage den Tod und die Auferstehung gestrichen, einen möglichen Grund für diese Kürzung erwähnt TÖDT: "Im eigentlichen Sinne steht für ihn das Leiden unter dem göttlichen Muß"¹, aber TÖDTs Hinweis auf Lk 24,26 zeigt schon, daß es sich dabei nicht um eine spezifisch lukanische Erkenntnis handeln muß, sondern daß er hier möglicherweise eine ihm überkommene Tradition weitergibt.² In jedem Fall läßt sich die Kürzung in Lk 9,44 nicht mit Lk 17,25 auf eine Stufe stellen, so als ob damit erwiesen wäre, daß die Leidensankündigung in Lk 17,25 entsprechend Lk 9,44 gekürzt wäre. Denn der 'Kurzformel' in Lk 9,44 korrespondiert ja die ungekürzte Übernahme der markinischen Leidensankündigung in Lk 9,22. Die zweite Leidensankündigung in Lk 9,44 muß also als Beweis für die lukanische Redaktion in Lk 17,25 ausscheiden.

1) TÖDT, Menschensohn S.100 Anm.175.

2) Vgl. POPKES, Christus traditus S.158: "Wichtiger noch ist eine andere Frage, ob nämlich Lk in 9,44 auf Sondertradition zurückgreifen konnte. Zwar gleicht diese Version (als Auswahl und abgesehen von mellei) der mk verbatim; andererseits finden wir jedoch einen 'krassen Semitismus' (SCHEIZER) in der Einleitung." Vgl. dazu S.158 Anm.427; auch S.163.184. Diese Annahme von POPKES hat einiges für sich. - GÜTTGEMANNS, Offene Fragen S.216f, verwechselt offensichtlich 'Sondertradition' mit 'Sonderquelle': "Lk 9,44 gehört dann zu den lukanischen Eigentümlichkeiten, die nur bei einem sklavischen Verhältnis des Redaktors zu seiner Vorlage zugunsten einer 'Sonderquelle' verwertet werden können. Deren hypothetische Möglichkeit kann niemals als Argument zugunsten der weiteren traditionsgeschichtlichen Hypothese verwendet werden." (Gegen POPKES, Christus traditus S.158, gerichtet).

Ein anderes naheliegendes Argument für die lukianische Herkunft von Lk 17,25 ist, daß Lukas die Leidensankündigung von Lk 9,22(//Mk 8,31) nochmals aufnimmt, dabei aber "die Auferstehung unerwähnt bleibt", weil "es hier auf den Kontrast zwischen der Niedrigkeit und Schwäche im Leiden und der Macht und Herrlichkeit bei der Parusie ankommt"¹. Diese Möglichkeit ist grundsätzlich nicht auszuschließen, aber es ist doch zu fragen, ob hier nicht literarkritisch zu einlinig konstruiert wird. Zudem spricht eine Beobachtung entscheidend gegen die Annahme, daß Lk 17,25 eine durch Lukas verkürzte Wiedergabe von Lk 9,22 ist: Lukas hätte dann die zweite Hälfte in Lk 9,22, in der die für die Verwerfung verantwortlichen Instanzen aufgezählt werden, in 17,25 wiedergegeben mit ἀποδοκιμασθήναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. Die Wendung ἡ γενεὰ αὕτη übernimmt jedoch Lukas immer aus seinen Vorlagen, aus Q in Lk 7,31; 11,29.31.32.51; 11,30.50 und aus Mk 9,19 in Lk 9,41 (bei Markus außerdem noch in Mk 8,12 und 8,38)². Lukas hätte also bei der Formulierung von 17,25 auf diese geprägte Wendung zurückgegriffen, die er aber sonst an keiner Stelle seines Evangeliums redaktionell einsetzt. Die Wendung ἡ γενεὰ αὕτη weist also zunächst in die Richtung einer vorlukanischen Tradition.

Die Unangefochtenheit, mit der Lk 17,25 bislang der lukianischen Redaktion zugesprochen wird, rührt daher, daß das diesen Vers umrahmende Spruchgut der Logienquelle zuzurechnen ist. Und da "die Vorstellung vom leidenden Menschensohn für Q nicht vor auszusetzen ist"³, bleibt als Alternative zwangsläufig nur die lukianische Redaktion. Das Problem der rechten traditionsgeschichtlichen Einordnung von Lk 17,25 läßt sich befriedigend nur lösen, wenn man das Logion in Lk 17,37 in die Diskussion mit einbezieht.

1) SCHMID, Lukas S.276.

2) Vgl. dazu auch JEREMIAS, Theologie S.135f.

3) LÜHRMANN, Logienquelle S.72.

Es ist allgemein anerkannt, daß Matthäus das Logion vom Aas und den Geiern in Mt 24,28 im ursprünglichen Kontext erhalten hat.¹ Interessanterweise steht das Logion bei Matthäus genau an der Stelle, an der im lukanischen Zusammenhang die Leidensankündigung (Lk 17,25) eingefügt ist. Der Schluß liegt nahe, daß hier eine Wechselbeziehung besteht: In der Rede vom 'Tag des Menschensohns' in Lk 17 wurde an die Stelle des anstößigen² Logions vom Aas und den Geiern die Leidensankündigung eingefügt, das verdrängte Logion (vom Aas und den Geiern) wurde - mit einer knappen, allgemeinen Einleitung versehen - an das Ende der Rede versetzt.

Wer ist für diesen Austausch der Logien verantwortlich? Die Logienquelle kommt dafür nicht in Frage, die lukanische Redaktion ist nicht völlig auszuschließen, aber - wie gezeigt - sehr unwahrscheinlich. Der Wortlaut von Lk 17,37a verrät m.E. mit wünschenswerter Deutlichkeit seine Herkunft: Die Anrede Jesu mit dem Kyrios-Titel ist ein spezifisches Kennzeichen der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion, sofern sich lukanische Redaktion ausschließen läßt.³ Wie in Lk 9,54 und Lk 12,41 ist der Kyrios-Titel mit einer Frage der Jünger verbunden. An allen drei Stellen weist diese strukturelle Übereinstimmung nicht auf die lukanische, sondern auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion. Der Austausch der Logien ist also auf diese sekundäre Redaktion der Logienquelle zurückzuführen.

In Lk 17,37a ist zudem noch deutlich, daß die Frage der Jünger aus dem ursprünglichen Logion herausgesponnen ist (ποῦ - ὅπου). POLAG trifft die Pointe dieses Logions gut: "Ursprünglich kann aber nur die Zwangsläufigkeit des Geschehens der springende Punkt gewesen sein: zwangs-

1) JÜNGEL, Paulus und Jesus S.254 Anm.4; LÜHRMANN, Logienquelle S.72; POLAG, Christologie S.89; TÖDT, Menschensohn S.45.

2) Vgl. TÖDT, Menschensohn S.46.

3) Und dies ist sicher der Fall in Lk 17,37a; es gibt keinen plausiblen Grund, der Lukas hier veranlaßt haben könnte, Jesus mit κύριε anreden zu lassen. Vgl. oben S.152ff.

(zwangs-)läufig wie das Kommen der Geier zu einer Leiche ist das Kommen des Gerichtes nach der Ablehnung Jesu."¹ Die Einfügung von Lk 17,25 läßt sich (ganz vorläufig!) in dem Sinne interpretieren, daß die Wiedergabe der Rede des irdischen (!) Jesus über seine Wiederkunft nicht möglich war, ohne wenigstens an einer Stelle einen Hinweis auf sein Leiden anzubringen. Ist dies möglicherweise ein Hinweis auf die Anfänge einer 'Kreuzestheologie' in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde? Die Tatsache, daß Lk 17,25 der Rede sicher nicht ursprünglich angehörte, ermöglicht damit auch Rückschlüsse auf die Überlieferungsgeschichtliche Einordnung der Rede. Wenn ich recht sehe, ist die Rede über den 'Tag des Menschensohns' nicht anders einzuordnen als die Aussendungsrede, die Beelzebulrede und die Täuferrede.
(Ende des Exkurses)

Nach diesem Abriß zur Rede über den 'Tag des Menschensohns' in Lk 17,22-37 kehren wir zurück zu den Vergleichen in Lk 17,26.28-30, die im Blick auf das Logion vom Jonazeichen in Lk 11,30 untersucht werden sollen. Zunächst zur Gliederung der beiden Vergleiche:

V.26a: (καὶ) καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε

V.26b: οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Dieser in strenger Parallelität geformte Vergleich betont schon durch seinen Aufbau die Zeitdifferenz: ἐγένετο - ἔσται; die noch unbekannte Zukunft wird durch den Vergleich mit der erlebten Vergangenheit erhellt. Die zukünftigen Tage des Menschensohns werden mit den vergangenen Tagen Noahs in Beziehung gesetzt und verglichen. Der Wortlaut des Vergleichs gibt aber keine Auskunft über den Vergleichspunkt. Das Stichwort 'Noah' weckt verschiedene Assoziationen: Sintflut, Glaube Noahs,

1) POLAG, Christologie S.89. Ähnlich auch SCHMID, Lukas S.278: "Wo immer Menschen (=ein Aas) sich befinden, da wird auch das Gericht stattfinden, sich gleichsam auf sie stürzen." - Vgl. auch die Aufreihung anderer Lösungsvorschläge bei JÜLICHER, Gleichnisreden S.135 bis 137.

Unglaube seiner Zeitgenossen, Errettung der Auserwählten u.ä.. Die Interpretation dieses Vergleichs in V.26¹ steht also vor der Frage, welches dieser Motive allein zur Erklärung herangezogen werden darf. Es wäre sehr wohl vorstellbar, daß die Deutung dieses Vergleichs noch heute umstritten wäre, wenn nicht ein erklärender Nachsatz (V.27) angefügt wäre, der klarstellt, in welchem Sinn der Vergleich zu verstehen ist. Der Sorglosigkeit und Ahnungslosigkeit der Zeitgenossen Noahs vor der nahenden Katastrophe entspricht die Sorglosigkeit und Ahnungslosigkeit der Menschen vor dem Gericht.

Über den zweiten Vergleich ist im Prinzip das gleiche (ὁμοίως!) zu sagen, allerdings ist die Protasis und die Apodosis des Vergleichsatzes auseinandergerissen:

V.28a: (ὁμοίως) καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Αὐτ -

V.30 : κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ἡ ἡμέρα ὃ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται.

Zwischen V.28 und V.30 ist die Erklärung des Vergleichs gestellt, die der des ersten Vergleichs entspricht: die Katastrophe brach über die ahnungslosen und sorglosen Bewohner Sodoms herein (V.28b.29).

Lediglich formale Gründe veranlaßten die Trennung der beiden Vershälften des Vergleichs. V.30 beschließt den ersten Hauptteil der Rede, dessen Thema bereits in der Einleitung V.22 genannt ist: der Tag des Menschen-

1) TÖDT, Menschensohn S.47, versucht nachzuweisen, daß die Pluralform 'Tage' des Menschensohns in V.26 ebenso wie in V.22 auf Lukas zurückgeht. "Die pluralische Redeweise verrät eine andere Auffassung; sie hat einen länger anhaltenden Zustand im Auge, wenn sie von den Tagen des Menschensohnes und also nicht von seinem plötzlichen Kommen redet." Der parallele Aufbau von V.26a und b schließt aber mit Sicherheit eine lukianische Redaktion aus. Der Singular in V.24 erklärt sich am naheliegendsten durch den Wortlaut des Vergleichs. Warum sollen nicht Singular- und Pluralform auf Q zurückgehen? Berücksichtigt man den jeweiligen Kontext, vermag ich keinen gravierenden inhaltlichen Unterschied feststellen und so erübrigt sich die Frage TÖDTs: "Welche Form stand in Q?" - Vgl. KÜMMEL, Verheißung S.32: "Es ergibt sich aus dem Nebeneinander dieser beiden Aussagen zunächst, daß der Singular ἡ ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου mit dem Plural αἱ ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου gleichbedeutend ist." - FLENDER, Heil S.88, will "die 'Tage des Menschensohnes' auf die Zeit der Erhöhung Jesu" beziehen.

(Menschen-)sohns. In den drei Vergleichen¹ (V.24; V.26f; V.28-30) wird das Hereinbrechen dieses Tages 'beschrieben'. V.30 hat eine abschließende und zugleich überleitende Funktion, daraus erklärt sich 1. die Trennung von V.28 (in V.28a und V.30) und 2. die Abweichung von dem in Parallelität zu V.28a erwarteten Wortlaut in V.30. Mit κατὰ τὰ αὐτὰ² anstelle von οὕτως wird die Aussage aller drei Vergleiche zusammengefaßt; statt ἐν ταῖς ἡμέραις steht ἡ ἡμέρα als Überleitung zu V.31 (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) das Verb ἀποκαλύπτεισθαι ist durch die Satzkonstruktion und den abschließenden Charakter des Verses bestimmt.

-
- 1) LÜHRMANN hat in einem Exkurs nachgewiesen, "daß es eine feste Tradition der Verbindung von Sintflut... und Untergang Sodoms gibt; beide sind primär immer als Beispiele für die Bestrafung Gottloser verstanden, erst sekundär, dann aber nie ohne daß die erste Bedeutung daneben steht, als Beispiele für die Rettung der Frommen" (Logienquelle S.82; Exkurs S.75-83; vgl. auch die in ZNW Heft 1(1972) erscheinende Miszelle LÜHRMANN, Noah und Lot (Lk 17,26-29) - ein Nachtrag). Nicht überzeugend ist aber, "daß Lk 17,26-30 eine Erweiterung unter dem Einfluß dieser Tradition gegenüber einem Mt 24,37-39 entsprechenden ursprünglichen Q-Text ist, die auf die Tradition der Gemeinde zurückgeht aus der Lk Q übernommen hat" (S.82f). Der Exkurs läßt nicht erkennen, warum der Vergleich mit Lot eine sekundäre Erweiterung gegenüber dem ursprünglichen Text sein muß (vgl. S.73). - So wie LÜHRMANN argumentiert u.a. auch VIELHAUER, Gottesreich S.74, daß "eine Auslassung des zweiten (sc. Vergleichs V.28 bis 30) durch Matthäus kaum zu erklären ist" und demnach in V.28-30 eine Analogiebildung zu V.26f vorliegt. Was die Verwendung der Reden der Logienquelle bei Matthäus betrifft, wird man dann eher umgekehrt formulieren müssen; sofern keine eindeutigen 'Beweise' vorliegen, wird man einen redaktionellen Eingriff in eine Rede der Logienquelle zuerst dem Matthäus 'anlasten', falls sich zeigen läßt, daß ihm die Rede in der gleichen Form vorlag. - Was Mt 24,37-39 betrifft, scheint es durchaus möglich, daß Matthäus den zweiten nahezu gleichlautenden Vergleich aus Gründen der Komposition ausließ, der 'überschießende' V.39b könnte sehr gut eine Erinnerung an Lk 17,30 sein; sicher sekundär ist die Formulierung ἡ παρουσία in Mt 24,37.39.
- 2) Da die Wendung κατὰ τὰ αὐτὰ nur noch in Lk 6,23 vorkommt, dürfte dieser Vers traditionsgeschichtlich auf derselben Ebene einzuordnen sein. Interessant ist die Verbindung zu ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ(Singular!) in Lk 6,23, was sicher im eschatologischen Sinn zu verstehen ist. Vgl. POLAG, Christologie S.24; WREGGE, Bergpredigt S.23f.

Wenn diese Analyse zutrifft, dann besteht auch kein Zweifel daran, daß alle drei Vergleiche über den 'Tag des Menschensohns' dieser Rede ursprünglich angehören. Durch die Stellung und den Wortlaut von V.30 ist gerade der letzte Vergleich 'aus den Tagen Lots' so eng in den Zusammenhang der ganzen Rede verwoben, daß die Annahme einer nachträglichen Einfügung dieses letzten Vergleichs m.E. nicht begründet ist. Die anhand der Parallelität zu V.28a feststellbaren Änderungen in V.30 gehen demnach bereits auf die erste schriftliche Fixierung der Reden der Logienquelle zurück.

Inwieweit sind die Ergebnisse der Analyse von Lk 17, 26-30 für den Spruch vom Jonazeichen in Lk 11,30 auswertbar?

Lk 17,24:	ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα...	
Lk 17,26:	καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε	
Lk 17,28:	ὁμοίως καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Λῳτ	
Lk 11,30:	καθὼς γὰρ ἐγένετο	Ἰωνᾶς τ.Ν.σημεῖον

Lk 17,24:	οὕτως	ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ
Lk 17,26:	οὕτως	ἔσται ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τ.ἀνθ.
Lk 17,30:	κατὰ τ.ἀ.ἔσται	ἡ ἡμέρα ὁ υἱὸς τ.ἀ.ἀποκαλύπτεται
Lk 11,30:	οὕτως	ἔσται ὁ υἱὸς τ.ἀ.τῇ γενεᾷ ταύτῃ

Wie dem Schema zu entnehmen ist, stimmt Lk 11,30 im Aufbau und in der Struktur mit den Vergleichen in Lk 17 so weit überein, daß man auch bei diesem Schema - καθὼς ἐγένετο mit einem anschließenden Vergleich, οὕτως ἔσται mit einer Aussage über den Menschensohn - von einer 'Verkündigungsstruktur' sprechen kann.

- 1) EDWARDS, Eschatological Correlative, spricht bereits in der Überschrift von einer 'Gattung'. Durch die Bezeichnung 'Verkündigungsstruktur' soll der frühe traditionsgeschichtliche Ansatzpunkt in den Vordergrund gerückt und zugleich ein Hinweis auf den möglichen Sitz im Leben gegeben werden, nämlich die Verkündigung der Sendboten. Der von EDWARDS vorgeschlagene Sitz im Leben im Herrenmahl ist sicher auch erwägenswert, näherliegender scheint mir auch aufgrund inhaltlicher Gesichtspunkte (vgl. die Beispiele aus dem Alten Testament!) die Sendung der Boten zu Israel zu sein.

Während das Schema καθὼς ἐγένετο - οὕτως ἔσται im Prinzip feststeht, ist die Rahmenformulierung in bestimmten Grenzen variabel. So ist, wie gezeigt, die Apodosis in V.28 dem Kontext angepaßt. In Lk 17,24 ist die Parallelität der Aussage von Protasis und Apodosis aufgegeben. Das Bild des aufleuchtenden Blitzes ist in der Protasis des Vergleichsatzes so ausführlich dargestellt, daß sich eine erklärende Ausführung zur Anwendung des Vergleichs in einem nachfolgenden Vers erübrigt (vgl. V.27 und V.29). Diese Verkündigungsstruktur ist demnach von der Logienquelle nicht als starres, in der Formulierung unveränderliches Schema gehandhabt worden, sondern - wie die Analyse von Lk 17 zeigte - sie wird dem Kontext angepaßt.

Diese Beobachtung wiederholt sich bei dem Spruch vom Jonazeichen (Lk 11,30). Wie der Übersicht leicht zu entnehmen ist, unterscheidet sich dieser Vergleich von den anderen zunächst durch das Fehlen des Motivs 'der Tage', in V.30a.b steht dafür das Dativobjekt τοῖς Νυνεουῦταις und τῇ γενεᾷ ταύτῃ; von Bedeutung ist weiterhin die in V.30a überschießende Vokabel σημεῖον. Gegenüber den Vergleichen in Lk 17,26 und 17,28 ist die Verkündigungsstruktur in Lk 11,30 in einer sekundären Formulierung erhalten. Gerade die vom Schema der Verkündigungsstruktur abweichenden Formulierungen in Lk 11,30, nämlich σημεῖον/ τῇ γενεᾷ ταύτῃ/ τοῖς Νυνεουῦταις sind aber durch den Kontext von Lk 11,30 gedeckt. Ἰωνᾶ ist das entscheidende Stichwort in Lk 11,29, ebenso die Nennung der γενεᾷ αὐτῇ; das Objekt τοῖς Νυνεουῦταις ist als Pendant zu γενεᾷ αὐτῇ aufgrund der Parallelität des Satzgefüges zu verstehen und deswegen im Kontext von Lk 11,29 nicht nachgewiesen (vgl. aber Lk 11,32!).

Der Schluß scheint mir demnach unumgänglich zu sein, daß die Formulierung des Spruchs vom Jonazeichen durch den Kontext (Lk 11,29) bedingt¹, d.h. die Logienquelle

1) Vgl. EDWARDS, Sign of Jonah S.86: The phrase, 'the sign of Jonah', is the result of Q's tendency to correlate Old Testament figures with the Son of Man in the context of judgment. Both σημεῖον and Ἰωνᾶ come from the tradition which Q has received and combined - σημεῖον from the saying about refusing a sign and Ἰωνᾶ from the double saying."

hat durch die Anfügung der Verkündigungsstruktur καθὼς ἐγένετο - οὕτως ἔσται das überkommene Logion von der Zeichenverweigerung (Lk 11,29) interpretiert. Weil es auf die Kennzeichnung 'dieses Geschlechts' ankam (im Anschluß an V.29), mußte diese Wendung in den Deutespruch (V.30) übernommen werden, ebenso mußte aus inhaltlichen Gründen, um die Weiterführung der Aussage von V.29 durch V.30 zu dokumentieren, das Stichwort σημεῖον in V.30 wiederholt werden. Daß in V.30 eine weiterführende Aussage vorliegt, läßt die Logienquelle durch das 'Anhängsel' in V.29 fin erkennen: εἰ μὴ τὸ σημεῖον ἰωῆ.¹

Wenn die bisherigen Feststellungen gezeigt haben, daß das Deutewort in Lk 11,30 analog den Vergleichen in Lk 17 gebraucht ist, so ist dies für die Interpretation von Lk 11,30 von einiger Bedeutung. Da in allen Fällen die gleiche Verkündigungsstruktur vorliegt, ist anzunehmen, daß für die Interpretation von Lk 11,30 im Prinzip die gleichen Regeln gelten wie für die Vergleiche in Lk 17. Dies gilt erst recht, wenn man berücksichtigt, daß auch in Lk 11,30 in der Bildhälfte eine Gestalt aus dem Alten Testament genannt wird. Zu Lk 17,26 und 17,28 hatten wir festgestellt, daß der jeweilige Vergleich erst aufgrund der erklärenden Anwendung (Lk 17,27 bzw. 29) eindeutig interpretiert werden kann. Die gleiche Regel muß dann auch für das Logion vom Jonazeichen gelten. Die Interpretation dieses Deutewortes ist in der heutigen Diskussion deswegen so umstritten, weil sie sich in der Regel auf den Vergleich in Lk 11,30 beschränkt, würde man bei der Analyse von Lk 17,26.28 ebenso verfahren, so wäre das Verständnis dieser Verse wohl genauso umstritten. Alle Argumente sprechen also dafür, daß der Doppelspruch (Lk 11,31f) zur Deutung des vorangehenden Vergleichs herange-

1) HOFFMANN, Logienquelle S.80*, ist der Meinung, "daß Lk 11,30 ein Interpretament ist, das in Q dem ursprünglichen Jesuswort (=Vers 29) hinzugefügt wurde. Jesus selbst verglich sein Auftreten mit der Zeichenhaftigkeit der Predigt des Jonas, der den Nineviten auch nicht mehr Beweise als seine Predigt bot. Q deutet das Zeichen neu - als das Zeichen, das der zum Gericht kommende Menschensohn sein wird."

(herange-)zogen werden muß. Erst wenn sich herausstellen sollte, daß keinerlei inhaltliche Beziehungen zwischen dem Doppelspruch und dem Deutespruch bestehen oder daß solche bestehen, sie sich aber gegenseitig ausschließen, erst dann müßte der Versuch unternommen werden, den Deutespruch Lk 11,30 isoliert zu interpretieren.

Die beiden Gerichtsworte (Lk 11,31f) entsprechen sich in Form und Inhalt, einige Formulierungen stimmen wörtlich überein.¹ "Als erster Teil steht in beiden Versen ein Satz, der aussagt, daß die Niniviten bzw die Königin des Südens gegen dieses Geschlecht (=Israel) im Gericht auftreten und seine Verurteilung bewirken werden. Im zweiten Teil folgt die Begründung (ὅτι) mit ihrer Reaktion auf Jonas Verkündigung bzw Salomos Weisheit, als Abschluß die Überhöhung durch den Hinweis darauf, daß nun Israel ein größeres Gegenüber hat, als es die Niniviten bzw die Königin des Südens hatten."² Die besondere - und für die Hörer geradezu anstößige - Pointe liegt darin, daß das Verhalten von Heiden als vorbildlich dargestellt wird. Aber nicht nur das, aufgrund ihres einsichtigen Verhaltens zu ihren Lebzeiten werden sie für das uneinsichtige Israel im Endgericht die Verurteilung bewirken. "Durch das zweimalige ἰδοὺ πλεῖον...ὥδε wird die Einmaligkeit der Botschaft Jesu im Gegenüber zur Weisheit Salomos und zur Bußpredigt des Jona so zur Sprache gebracht, daß

-
- 1) Diese Übereinstimmungen sind so bewußt vorgenommen, daß daraus an sich noch kein Kriterium für das Alter dieser Überlieferung zu erschließen ist. Es soll - freilich aus inhaltlichen Gründen - nicht bestritten werden, daß "eine sehr alte Überlieferungseinheit" vorliegt, der Schluß, daß diese "schon von Jesus selbst als 'Doppelspruch' formuliert" (VÖGTLE, Jonaszeichen S.249) wurde, ist aufgrund der formalen Kriterien nicht möglich.
 - 2) LÜHRMANN, Logienquelle S.38. Obwohl er den Doppelspruch im Anschluß an BULTMANN, Tradition S.118, der Gattung der Drohworte zurechnet, wird das obige Zitat eher der Einordnung als Gerichtswort gerecht. Der Unterschied in der Interpretation wird deutlich durch das folgende Zitat: "Der Doppelspruch droht warnend an, Heiden... würden beim Endgericht die Verurteilung 'dieses Geschlechts' bewirken, eine Drohung, die durch das wiederholte καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος (ἱωνᾶ) ὥδε ihr besonderes Gewicht erhält." (VÖGTLE, Jonaszeichen S.251).

mit der Einmaligkeit der eschatologischen Botschaft Jesu die eschatologische Einmaligkeit der Person Jesu auf dem Spiel steht. Der Spruch zeigt, daß Jesus mit der Gottesherrschaft zugleich das Gericht verkündigt, wobei das Gericht mit den Anklägern aus der fernen Vergangenheit deshalb geschehen w i r d , weil mit der Verkündigung der Nähe der Gottesherrschaft in der Gegenwart das Evangelium als das Mehr Gottes da w a r ."¹

Der Doppelspruch spricht vom Endgericht. Wenn die These zutrifft, daß der Vergleich in Lk 11,30 durch den Doppelspruch interpretiert wird, dann muß das Futur ἔσται sich auf eben dieses Geschehen beziehen. Aufgrund der anderen Vergleiche in Lk 17, die alle durch die Verkündigungsstruktur καὶ οὕτως ἐγένετο - οὕτως ἔσται geprägt sind, kann dies für Lk 11,30 auch nicht in Frage gestellt werden.² Es ist also eine erste inhaltliche Klammer zwischen dem Vergleich und dem Doppelspruch festgestellt, die Möglichkeiten zur Interpretation des Jonazeichen sind dabei bereits eingegrenzt. Zusammen mit dem Wortlaut in Lk 11, 30a wäre die folgende inhaltliche Füllung des Vergleichs theoretisch möglich: So wie das Auftreten des Jona für die Niniviten Zeichen zur Buße war, so wird der (kommende) Menschensohn für dieses Geschlecht das Zeichen zur Buße sein.³ Lk 11,30 für sich genommen, ist diese Interpretation möglich, in Verbindung mit Lk 11,31f wird sie aber sofort korrigiert. Wenn nach Lk 11,32 die Niniviten im Endgericht die Verurteilung 'dieses Geschlechts' bewirken werden, dann ist es zur Umkehr für 'dieses Geschlecht' bereits zu spät. Die Vorzugsstellung der heidnischen Niniviten beruht ja darauf, daß ausgerechnet sie zum rechten

1) JÜNGEL, Paulus und Jesus S.189; vgl. auch HAHN, Mission S.28.

2) Ähnlich argumentiert LÜHRMANN, Logienquelle S.40, "da dort vom k o m m e n d e n Menschensohn geredet ist". Mit Recht stellt LÜHRMANN fest gegen VIELHAUER, Jesus S.112, daß "das Futur ἔσται zeitlich und nicht parallel zu σοφίσεται (Lk 11,29/Mt 12,39) gnomisch zu verstehen" ist.

3) Ähnlich formuliert etwa RENGSTORF, ThW 7 S.231.

Zeitpunkt die Chance zur Umkehr wahrnehmen.¹ Das tertium comparationis in Lk 11,30 kann also nicht die Umkehr sein, sondern nur das Gericht. Der Vergleich kann deshalb nur folgendermaßen interpretiert werden: Wie das Auftreten des Jona für die Niniviten das Zeichen des bevorstehenden Gerichts war, so wird der kommende Menschensohn für 'dieses Geschlecht' das Zeichen zum Gericht sein.²

Es muß nochmals betont werden: der Vergleich zwischen den Niniviten und 'diesem Geschlecht' 'hinkt'. Denn gerade am entscheidenden Punkt sind die beiden Gruppen nicht miteinander vergleichbar: die Niniviten ließen sich durch Jona zur Umkehr bewegen im Gegensatz zu 'diesem Geschlecht'. Diese Inkongruenz zwischen der

- 1) Die Ausführungen TÖDTs, Menschensohn S.49, sind hier nicht ganz eindeutig: "Dann wird dieses böse Geschlecht freilich zur Einsicht kommen, dann wird es zur Umkehr bereit sein - aber dann wird ihm keine Gelegenheit mehr gegeben werden...Der Menschensohn, der zum Gericht kommt, wird dieses Geschlecht zur Umkehr bringen."
- 2) Unabhängig von der Arbeit LÜHRMANNs gelangte ich zu dieser nahezu gleichlautenden Formulierung, vgl. LÜHRMANN, Logiquelle S.40. - HAUCK, Lukas S.158: "Das einzige Zeichen wird das plötzliche Erscheinen des Menschensohnes zum Gericht sein, wie zu den Niniviten plötzlich aus fernen Landen Jona als göttlicher Gerichtsverkündiger kam. Der Unterschied wird nur sein: jene taten Buße, für diese wird es dann zu spät sein." - Warum KÜMMEL, Verheißung S.62, die zuerst erwogene Interpretation verwirft, ist nicht ganz einsichtig: "Könnte man aus dem Futurum δοθήσεαι auf ein zukünftiges Ereignis schließen (Jesus wird wie Jona als Gerichtsprediger wiederkommen), so spricht dagegen, daß diese Parallele zwischen Jona als dem Gerichtsankündiger und dem Menschensohn als dem Richter schwerlich einleuchtend ist. Man möchte darum am ehesten die Parallele so verstehen: wie Jona Buße predigte unmittelbar vor dem Gericht, so predigt auch Jesus Buße unmittelbar vor dem Gericht; der Bußprediger Jesus ist also das Zeichen, das diesem Geschlecht gegeben wird." - EDWARDS, Sign of Jonah S. 84: "With this orientation (sc.Weiterführung der Gerichtspredigt durch die Q-Gruppe), the solution to the understanding of the sign of Jonah was clear. The double saying refers to the 'Sign' of Jonah, i.e. Jonah is extolled as the great and effective preacher (τὸ κήρυμα ἰωῆ Luke 11.32=Matt.12.41). And not only that, Jonah is the one who is delivered from death; he is the vindicated preacher."

Bild- und Sachhälfte des Vergleichs erzwingt die Anfügung des Doppelspruchs, denn die Vertauschung der Rollen vor dem Gerichtsforum - die Niniviten als Ankläger und 'dieses Geschlecht' als Angeklagte - entspricht genau der Inkongruenz des Vergleichs und ist deshalb zu seinem Verständnis notwendig. Im anderen Fall, wenn der Doppelspruch isoliert von Lk 11,30 interpretiert wird, muß man in Kauf nehmen, daß der Wortlaut des Vergleichs mit der Aussage des Doppelspruchs nicht harmonisiert oder dieser gar widerspricht. Alle Anzeichen sprechen deshalb bis jetzt für die Richtigkeit unserer These, daß der Doppelspruch eine erklärende Ausführung zu dem Vergleich in Lk 11,30 darstellt.

Damit erübrigt sich die Diskussion darüber, was die Zeitgenossen unter dem Zeichen des Jona verstanden haben 'müssen'. Bei einer isolierten Auslegung von Lk 11,(29fin)30 kann JEREMIAS mit Recht behaupten: "Mit dem Jonaszeichen muß daher vielmehr das Jon 2 berichtete Wunder der Errettung des Propheten aus dem Inneren des Seeungeheuers gemeint sein, dieses Ereignis gilt den Zeitgenossen als das dem Jonas widerfahrene Wunder."¹ Daraus folgt, und hier stimmen JEREMIAS² und VÖGTLE überein, "daß Jesus selbst in seiner endzeitlichen Paru-

-
- 1) JEREMIAS, ThW 3 S.412,25ff; so auch COLPE, Der Begriff 'Menschensohn' S.10, im Anschluß an JEREMIAS.-SEIDELIN, Jonaszeichen S.122, kommt trotz ausführlicher Untersuchungen über das, "was damals in den Synagogen über Jonas gelehrt wurde" und "was man in jener Zeit unter dem Jonaszeichen verstehen konnte", zu dem Ergebnis: "Ursprünglich war das Logion vom Jonaszeichen ein Rätselwort und sollte ein solches sein" (S.129). - Nach der Analyse von HEINZE, Das 'Zeichen des Jona' S.77-82, ist die wachsende und vergehende Staude das Zeichen des Jona.
 - 2) JEREMIAS selbst gab verschiedene Antworten auf diese Frage. In der 2.Auflage seines Buches 'Die Gleichnisse Jesu' trat er einen "unbegründete(r)n Rückzug" (so VÖGTLE, Jonaszeichen S.270) an und vertrat "die Deutung des Jonaszeichens auf die Bußpredigt" (VÖGTLE S.270). JEREMIAS ließ sich dann aber von den Ausführungen VÖGTLES wieder umstimmen.

(Paru-)sie als Auferstandener das diesem Geschlecht zu gebende Jonaszeichen erblickt hat"¹.

Der Text Lk 11,29f ist im Zusammenhang also folgendermaßen zu verstehen: Dieses Geschlecht ist ein böses Geschlecht; es fordert ein Beglaubigungswunder, aber solch ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden außer dem Zeichen des Jona. Denn wie das Auftreten des Jona für die Niniviten das Zeichen des bevorstehenden Gerichts war, so wird der kommende Menschensohn für dieses Geschlecht das Zeichen zum Gericht sein.

Ein Ansatzpunkt möglicher Kritik muß nun noch berücksichtigt werden: Mit dieser Interpretation ist der Boden der von VÖGTLE aufgestellten methodischen Grundregeln verlassen, denn in V.29 ist σημεῖον im Sinne von 'Beglaubigungswunder' gebraucht, in V.30 dagegen in der Bedeutung von 'Hinweis', 'Anzeichen'.² "Man unterschiebt also dem Wort τὸ σημεῖον im Ausdruck τὸ σημεῖον Ἰωάνη eine andere Bedeutung als die, die dem Wort innerhalb der Zeichenforderung...und im ersten, negativen Teil der Jesusantwort...recht selbstverständlich zugeschrieben wird. Das ist exegetisch nicht gerechtfertigt. Nach der Mt 12,39//Lk 11,29 vorliegenden Formulierung, die durch Mk 8,11f bestätigt wird, greift Jesus den Zeichenbegriff der jüdischen Forderung auf. Nichts deutet da-

1) VÖGTLE, Jonaszeichen S.269; vgl. JEREMIAS, ThW 3 S. 412f. - VÖGTLE weist selbst auf die schwächste Stelle dieser Interpretation hin: "Da nun einmal das Jonasbuch nicht im geringsten voraussetzt, daß die Nineviten von der Errettung des Jonas erfuhren, ist und bleibt der Gedanke unsympatisch, Jesus habe die Interpretation des zu gebenden Jonaszeichens, gar seinen Gegnern gegenüber, auf eine exegetisch derart anfechtbare Grundlage gestellt, nämlich die auch haggadisch nicht nachweisbare Vorstellung, Jonas sei gegenüber den Nineviten durch sein Errettungswunder legitimiert worden" (Jonaszeichen S.270). VÖGTLE macht seinerseits aus dieser Not gleichsam eine Tugend, indem nach seiner Meinung der Rätselspruch Lk 11,29 auf Jesus zurückgeht, Lk 11,30 dagegen "sich befriedigender als kerygmatische Erläuterung denn als genuines Deutewort Jesu erklären" läßt (S.271). - Vgl. auch COLPE, ThW 8 S.452.

2) Vgl. dazu LINTON, Demand for a Sign S111-116.118.

(da-)rauf hin, daß τὸ σημεῖον in Verbindung mit ἰωvā, also in der Bejahung des δοθῆσεται begrifflich in einem anderen Sinn gebraucht wird als in der Verneinung derselben. Auch nicht der Zusatz ἰωvā selbst! Denn dieser braucht nur daraufhin weisen zu wollen, worin das Zeichen bestehe. Dann aber kann es sich beim Jonaszeichen nur um ein Beglaubigungswunder handeln, das als solches 'diesem Geschlecht' unmittelbar erfahrbar sein wird."¹

Dieser Grundsatz ist methodisch konsequent und an sich richtig. Sobald er aber der Exegese im Weg steht, ist er erneut auf seine Stichhaltigkeit zu überprüfen. VÖGTLE aber spannt die Vokabel σημεῖον in das Prokrustesbett seiner methodischen Prämissen, indem er von vorneherein jede Interpretation des Jonazeichens ausschließt, die der Bedeutung 'Beglaubigungswunder' nicht gerecht wird. Er selbst muß deshalb eine Interpretation wählen, deren Schwächen offenkundig sind.² Da Lk 11,29.30ff der Logienquelle zuzurechnen ist, muß man die Interpretation des Jonazeichens durch VÖGTLE (und JEREMIAS) als christologisch überinterpretiert bezeichnen. "Daß Jesus selbst in seiner endzeitlichen Parusie als Auferstandener das diesem Geschlecht zu gebende Jonazeichen erblickt hat"³, diese Verbindung von Parusie und Auferstehung wäre (nicht nur) für die Logienquelle ganz außergewöhnlich. Hier ist dann die Rückfrage nach der Richtigkeit der methodischen Prämisse zu stellen.

Wenn VÖGTLE außerdem meint, daß n i c h t s darauf hindeutet, daß in Lk 11,29 σημεῖον in verschiedener Bedeutung gebraucht werde, so ist dies grundsätzlich in Frage zu stellen. Ein Vergleich mit der parallelen Markusüberlieferung (Mk 8,11f) zeigt eindeutig, daß gegenüber Mk 8,12fin in Lk 11,29 die Worte εἰ μὴ τὸ σημεῖον ἰωvā überschießen. Ganz unabhängig davon, wie man

1) VÖGTLE, Jonaszeichen S.244.

2) Vgl. oben S.242 Anm.1; zur Kritik vgl. auch EDWARDS, Sign of Jonah S.23f.

3) VÖGTLE, Jonaszeichen S.269.

Mk 8,11f und Lk 11,29ff traditionsgeschichtlich beurteilt, wird man rein theoretisch die Erwägung anstellen müssen, daß die bei Lukas überschießenden Worte eine sekundäre Ergänzung sein könnten und damit σημεῖον sich auch begrifflich von dem ursprünglichen Vers abheben könnte.

Versteht man das Jona~~s~~zeichen als Hinweis auf das bevorstehende Gericht, so ist selbstverständlich von dem Vergleich in V.30 ausgehend auch V.29fin mit der Bedeutung von σημεῖον im Sinne von 'Hinweis' festgelegt. Dieser Bruch in der Bedeutung von σημεῖον bestätigt damit die traditionsgeschichtliche Analyse, nach der die Tradition von der Zeichenverweigerung in der bei Markus vorliegenden Form in die Logienquelle aufgenommen wurde, darüberhinaus aber durch den Anschluß weiterer Logien die Tradition neu interpretiert und 'diesem Geschlecht' das Gericht angekündigt wird.¹

In einem letzten Gedankengang ist das Verfahren der Zusammenstellung der Sprüche durch die Logienquelle zu verdeutlichen. Drei Sprucheinheiten liegen vor: Lk 11,29 die Zeichenverweigerung; Lk 11,30 der Vergleich Jona-Menschensohn; Lk 11,31f der Doppelspruch über das Gericht.

Für den Doppelspruch hat bereits BULTMANN auf die Parallelität mit Lk 10,13-15//Mt 11,21-24 hingewiesen. "In beiden Fällen werden Heiden dem unbußfertigen Israel gegenübergestellt, das dem κῆρυγμα bzw. den δυνάμεις Jesu den Glauben verweigert. Der Bau der Stücke ist gleich, indem die beschämende Gegenüberstellung je zwei parallele Glieder hat, nach deren jedem der Vorwurf refrainartig wiederholt wird: Mt 12,41.42: καὶ ἰδοὺ πλεῖον... ὥδε, Mt 11,22.24: πλὴν λέγω ὑμῖν... ὀνεικτότερον ἔσται... So hat man in der Tat den Eindruck, daß beide Stücke nach einem 'Schema der Polemik des Urchristentums' gebaut sind (Fridrichsen)."² Diesen formalen Be-

1) So auch LÜHRMANN, Logienquelle S.41.

2) BULTMANN, Tradition S.118.

(Be-)obachtungen BULTMANNs ist nichts hinzuzufügen, die Übereinstimmungen zwischen Lk 10,13-15 und Lk 11,31f sind so bedeutend, daß man auch hier von einer 'Verkündigungsstruktur' sprechen kann und zwar von der der Gerichtsworte.

Es kann deshalb als sicher gelten, daß der Doppelspruch Lk 11,31f eine ursprünglich selbständige Spruch-einheit darstellt. Gilt das gleiche auch von Lk 11,30? Der Vergleich Jona-Menschensohn ist so stark mit dem Kontext verknüpft, daß das Logion zumindest in der vorliegenden Form keine selbständige Überlieferungseinheit gewesen sein kann. Ein anhand der anderen Vergleiche in Lk 17 durchaus mögliche Rekonstruktion eines hypothetischen 'Urtextes' führt aber nicht weiter. Denn auch dann bliebe der Vergleich ein Rätselwort, für dessen eigenständige Tradierung sich kein Argument finden läßt. Umgekehrt wurde bereits gezeigt, daß die in der Form verwandten Vergleiche in Lk 17,26.28 jeweils durch einen erklärenden Nachsatz zugunsten des Doppelspruches gestrichen wurde. Aber diese hypothetischen Erwägungen sind gegenstandslos, wenn Lk 11,29-32(bzw.36!) von Anfang an als Komposition der Logienquelle verstanden wird.

In Lk 11,29-32 sind zwei Überlieferungseinheiten zusammengefügt.¹ Die Aussage des überkommenen Logions von der Zeichenverweigerung in V.29 wurde ergänzt durch die Anfügung einer Verkündigungsstruktur.² Diese beschreibt mit Hilfe eines Vergleichs aus dem Alten Testa-

-
- 1) LÜHRMANN, Logienquelle S.41, urteilt etwas anders: Diese Interpretation nimmt also eine redaktionelle Zusammenstellung der beiden ursprünglich isoliert überlieferten Einheiten Lk 11,29/Mt 12,38f und Lk 11,31f/Mt 12,41 an. Sie versteht weiter Lk 11,30 als eine redaktionelle Klammer zwischen beiden Einheiten." Vgl. EDWARDS, Sign of Jonah S.83-87.
 - 2) Es ist dabei nicht mit letzter Sicherheit festzustellen, ob die Formulierung von V.30 - im Rahmen der vorgegebenen Struktur - auf die Logienquelle zurückgeht oder ob die Verkündigungsstruktur V.30-32 bereits vorgegeben war und nur die Angleichung an den Kontext von der Logienquelle vorgenommen wurde.

(Testa-)ment und einem erklärenden Nachsatz das Geschehen am 'Tag des Menschensohns'. Geringfügige Änderungen an dem Schema καὶ ὅς ἐγείνεται - οὕτως ἔσται und die Einfügung der 'Jonasklausel' (V.29fin) verknüpfen den Vergleich Jona-Menschensohn mit V.29. Der zum Vergleich gehörende Nachsatz ist nun seinerseits wieder eine Verkündigungsstruktur (V.31f), dieser Umstand erklärt das in diesem Zusammenhang unerwartete Auftreten der Königin des Südens. Veranlassung zur Anfügung gerade dieses Doppelspruchs gab natürlich die Nennung der Niniviten in V.32. V.30-32 ist also im Ganzen eine Verkündigungsstruktur, deren zweiter Teil mit Hilfe einer anderen Verkündigungsstruktur formuliert ist.

In der Logienquelle ist also die Aussage von V.29 durch Verwendung sog. Verkündigungsstrukturen ergänzt. Wenn ich recht sehe, liegt hier ein bezeichnendes Beispiel vor für die Art und Weise, wie in der Logienquelle eine Spruchreihe zustande kommt. Die ursprünglich selbständigen Logien oder Logiengruppen werden nicht wahllos zusammengestellt, der entscheidende Gesichtspunkt ist vielmehr das Voranschreiten der inhaltlichen Aussage. Die Logienquelle greift dazu nicht auf eine eigene Formulierung zurück, sondern hält sich an die ihr vorgegebenen Strukturen. Allem Anschein nach kann man sogar von einem Formprinzip reden, insofern als der Schluß der Reden nahezu immer durch Gerichtslogien geprägt ist, den Hörern also das bevorstehende Gericht angekündigt wird.¹

Die Frage nach dem Sitz im Leben der Gattung 'Rede' wird von hier aus wieder gestellt. Im Zusammenhang der Aussendungsrede wird den Sendboten aufgetragen, den Städten, die sie nicht aufnehmen, das Gericht anzusagen. Diese Gerichtsankündigung steht auch in der Aussendungsrede am Schluß. Man kann diesen jeweils am Schluß der

1) Vgl. Lk 7,31-35; Lk 10,13-15.16; Lk 11,24-26.30-32.33-36; Lk 12,47ff(?).49-53(?); Lk 17,33-35.37.

Rede befindlichen Hinweis auf das Endgericht als Beweis für eine "abschließende Redaktion" der Logienquelle "unter theologischen Gesichtspunkten"¹ werten. Aber es bleibt die Frage, ob diese Lösung nicht zu stark dem formalen und literarkritischen Bereich verhaftet bleibt. Der gleichartige Schluß der Reden weist zunächst darauf hin, daß diese Reden einem Formprinzip unterliegen, das längst vor der schriftlichen Niederlegung fixiert und für die Verkündigungstätigkeit der Sendboten verpflichtend war. Dies ist vom Stoff der Logienquelle ^{her gesehen} methodisch die nächstliegende Antwort. Erst wenn sie sich als unzureichend erweist, wird man die Möglichkeit einer redaktionellen Bearbeitung der Logienquelle zu erwägen haben. Die ausdrückliche Bevollmächtigung der Sendboten zur Gerichtsankündigung (Lk 10,10ff) am Schluß der Aussendungsrede ist der Beweis dafür, daß die Gerichtsankündigung ihren Ursprung im Verkündigungsauftrag an die Sendboten hat. Dieser Auftrag spiegelt sich in den einzelnen Reden der Logienquelle wider.

Der Spruch von der 'Lampe unter dem Scheffel'² überliefert Lukas zweimal: in Lk 8,16 im Anschluß an Mk 4,21 und in Lk 11,33 im Zuge der Wiedergabe der Logienquelle (//Mt 5,15). Schon diese Beobachtung macht deutlich, daß kein Grund besteht, das Logion in Lk 11,33 als eine Einfügung der lukanischen Redaktion anzusehen. Da das Logion von Spruchgut der Logienquelle eingerahmt ist (Lk 11,31f und Lk 11,34-36), ist davon auszugehen, daß diese Spruchabfolge auf die Logienquelle zurückgeht.

Damit stellt sich aber die Frage nach dem Sinnzusammenhang mit dem vorausgehenden Doppelspruch.³ Häufig

1) LÜHRMANN, Logienquelle S.90.

2) So auch der Titel des Aufsatzes von JEREMIAS S.99-102. JEREMIAS behandelt die Überlieferungsgeschichtlichen und exegetischen Fragen in einem knappen Aufriß, auf den hier verwiesen werden kann.

3) LÜHRMANN, Logienquelle S.43, übergeht die Verse Lk 11, 33-36 völlig.

ist ähnlich wie bei SCHMID zu lesen, daß das Logion von der Lampe unter dem Scheffel "mit der vorangehenden Ablehnung der Zeichenforderung lose durch den (zu ergänzenden) Gedanken verbunden (sei), daß Jesus das vom Vater selbst auf den Leuchter gestellte Licht ist, das alle sehen können (vgl. Joh 1,5; 8,12), weshalb es keines besonderen Zeichens mehr bedarf, um ihn den Augen der Juden 'sichtbar', in seinem wahren Wesen erkennbar zu machen"¹. Diese Interpretation kann nicht überzeugen, auch wenn man zunächst keinerlei Ansatzpunkt für eine bessere Lösung vorweisen kann.

Daß das Logion von der Lampe unter dem Scheffel durch das Stichwort λύχνος mit den folgenden Versen 'vom Auge als dem Licht des Leibes' verknüpft ist, empfiehlt es sich, zunächst bei diesen Versen einzusetzen, die nun allerdings ihrerseits mit erheblichen Interpretationsschwierigkeiten aufwarten. Der Text von Lk 11,34-35 lautet:

V.34a: Ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός σου

V.34b: ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστὶν

V.34c: ἐπᾶν δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν,

V.35 : σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.

V.34a: Feststellung (Überschrift)

V.34b: 1.Folgerung des Kettenschlusses

V.34c: 2.Folgerung des Kettenschlusses

V.35 : conclusio

V.34a und V.34b sind eng verbunden durch einen chiasmatischen Aufbau:

ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός σου.
ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστὶν.

V.34b und V.34c sind durch ihren parallelen Aufbau gekennzeichnet:

ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστὶν
ἐπᾶν δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.

1) SCHMID, Lukas S.208.

Die conclusio in V.35 ist ihrerseits wiederum mit V.34 verknüpft: $\phi\omega\varsigma$ ist rückbezogen auf $\phi\omega\tau\epsilon\lambda\epsilon\nu\acute{o}\nu$ in V.34b, $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ auf $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\nu\acute{o}\nu$ in V.34c. V.34a, die Überschrift, und V.34c, die conclusio, stehen im Indikativ Präsens, der Kettenschluß im Iterativ der Gegenwart.

Während V.34f sich schon im Aufbau als Einheit erweist, ist demgegenüber V.36 als sekundärer Zusatz anzusehen. Dafür sprechen folgende Gründe: 1. Der im Gegensatz zu V.34f unklare Aufbau des Verses. 2. Das wiederholende $\omicron\upsilon\nu$ (vgl. V.35). 3. In V.36 werden gegenüber dem abgeschlossenen Wortlaut in V.34f neue Motive eingeführt: $\mu\eta\ \epsilon\chi\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\ \sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\nu\acute{o}\nu/\acute{\alpha}\sigma\tau\rho\alpha\eta\acute{\eta}$; das Verb $\phi\omega\tau\acute{\iota}\varsigma\epsilon\lambda\nu$; als neues Tempus das Futur. 4. V.36 greift hinter die conclusio in V.35 zurück und setzt nochmals mit V.34b ein. 5. V.36 stört den logischen Aufbau von V.34f, die Aussage von V.36 schießt inhaltlich über die Parallelüberlieferung in Mt 6,22f hinaus.

Der ursprüngliche Wortlaut wird im wesentlichen bei Lukas abzulesen sein¹, Mt 6,22b.c unterscheidet sich von der Parallelüberlieferung bei Lukas in V.34b.c. Bei Matthäus ist das Satzgefüge nicht als Iterativ, sondern als Eventualis gestaltet (im Nachsatz Indikativ Futur statt Präsens bei Lukas). Diese Änderung bei Matthäus wird auf den unmittelbaren Kontext zurückgehen.² Die wichtigere Differenz zwischen den beiden Texten steht in Mt 6,23fin //Lk 11,35. Dem einfachen Bedingungssatz bei Matthäus

-
- 1) Zu der Fülle der Textvarianten vor allem zu V.35f vgl. das Urteil von ZAHN, Evangelium des Lucas S.472f: "Die Übertragung dieses Gleichnisses auf das geistige Gebiet und die daraus gezogene Nutzenanwendung für dieses (35.36) ist von jeher so dunkel gefunden worden, daß man vor den gewaltsamsten Textänderungen nicht zurückschreckte. Aber wenn irgendwo, dann gilt hier der doppelte kritische Grundsatz, daß die schwierige LA den Vorzug vor der leichteren verdient, und daß die Mannigfaltigkeit der Abweichungen von einem gut bezeugten Text ein starkes Zeugnis gegen alle angebliche Verbesserung ablegt."
 - 2) Zum Kontext bei Matthäus vgl. JEREMIAS, Gleichnisse S.262. Vgl. auch CONZELMANN, ThW 7 S.442, auffallend ist seine Zurückhaltung in der Deutung von Lk 11,34 bis 36.

Bei der Exegese von V.34f ist zu beachten, wie der Text fast unmerklich von den Begriffen ὀφθαλμός und σῶμα zu den Begriffen φῶς und σκοτός überleitet. Der Aufbau der Verse 34 und 35 zeigt ebenso, daß sich beide Verse in der Interpretation gegenseitig ergänzen. Eine mögliche Interpretation wäre: Gib acht, daß das Licht in dir nicht Finsternis ist (V.35), denn dann ist dein Auge finster (V.34c) und dann ist alles finster (V.34a), dein Leib wie dein Auge. Aber diese Aussage entspricht nicht dem Textgefälle, denn es ist zu beachten, daß V.34a und V.35 das Gewicht der Textaussage tragen und V.34b.c. lediglich erläuternden Charakter haben.

Die rätselhafte Formulierung in V.35 'Gib acht, daß das Licht in dir nicht Finsternis ist', ist eine contradictio in adjecto, die unverständlich bleibt, solange in V.34 "das körperliche Auge als das Organ des Menschen, durch das der Körper sieht und damit das Licht in sich aufnimmt"¹, verstanden wird. Diese Warnung wird erst dann verständlich, wenn das Auge den inneren Zustand des Menschen offenbart. Anders formuliert: Es geht darum, daß das Innere des Menschen von außen einzusehen ist, weil eben das Auge der Leuchter oder die Lampe des Inneren ist. Im deutschen Sprachbereich lautet das entsprechende Sprichwort: Das Auge ist der Spiegel der Seele.

Man wird deswegen ἀπλοῦς und πονηρός nicht mit 'unversehrt', 'heilig' bzw. 'schlimm', 'krank'² übersetzen dürfen. Die Grundbedeutung von ἀπλοῦς trifft den Sachverhalt besser: 'einfältig', 'schlicht', 'lauter'³; und πονηρός ist entsprechend mit 'schlecht', 'böse', 'verkommen' o.ä. zu übersetzen. Die Übersetzung von V.34f lautet also:

V.34a: Die Leuchte des Leibes ist dein Auge.

V.34b: Immer wenn dein Auge rein ist, ist auch dein ganzer Körper licht;

V.34c: Sobald es aber böse ist, ist auch dein ganzer Körper finster.

V.35 : Gib also acht, daß das Licht in dir nicht Finsternis ist.

1) SCHMID, Lukas S.208; Ähnlich BAUMBACH, Verständnis des Bösen S.132.

2) So JEREMIAS, Gleichnisse S.163, im Anschluß an BILLERBECK I S.431f.

3) Vgl. BAUER, Wörterbuch S.170.

Die Pointe des Logions ist: Das Auge spiegelt das Innere des Menschen wider, der Mensch kann sein Inneres nicht verbergen; das Auge ist der Spiegel der Seele.

Diese Interpretation unterscheidet sich grundlegend von der üblichen Auslegung, die anhand einiger Beispiele illustriert werden soll. JEREMIAS schreibt: "Ist schon leibliche Blindheit furchtbar, wie viel mehr die innere! ...Blindsein heißt Verstocktsein. Ihr seid verstockt! Welch furchtbare Finsternis!"¹ MICHAELIS sieht in den Versen ein Gleichnis, "in dem Jesus das Auge als den $\lambda\upsilon\chi\nu\omicron\varsigma$ τοῦ σώματος bezeichnet...von dessen Gesundheit es abhängt, ob die Segnungen des Lichtes dem Menschen zugute kommen: es gilt, sich dem Lichte Jesu bzw. des Evangeliums ganz zu erschließen"². SCHMID interpretiert: "Darum die Mahnung zur Selbstprüfung, ob nicht das geistige Auge, nach unserer Psychologie das Herz, durch Haß und Vorurteile verblendet, Finsternis ist, die den Menschen hindert, die Wahrheit zu finden."³ Und schließlich SCHLATTER: "Es muß noch eine andere Lampe leuchten, damit der Mensch beleuchtet sei und das Licht empfangen; das ist die Lampe des Leibes, das Auge. Versagt das Auge, dann scheint das Licht umsonst."⁴

Diese verschiedenen Interpretationen⁵ zeigen am besten die Schwierigkeiten dieses Logions und scheitern m.E. alle daran, daß die 'Lampe des Leibes' als das Organ verstanden wird, das das von außen Kommende aufnimmt, während es in Wirklichkeit das Innere widerspiegelt. Auch BULTMANNs Erklärung trifft kaum zu, leitet aber über zu der nun anschließenden Interpretation von V.36: "Das Stück (sc. V.34-36) ist kaum mehr einleuchtend zu analysieren; es ist nur deutlich, daß in V.35 und 36 verschiedene Erklärungsversuche des dunklen Wortes vorliegen."⁶

1) JEREMIAS, Gleichnisse S.163.

2) MICHAELIS, ThW 4 S.328.

3) SCHMID, Lukas S.209.

4) SCHLATTER, Lukas S.517. Ähnlich BAUMBACH, Verständnis des Bösen S.133.

5) Nach SJÖBERG, Das Licht in dir S.103, redet das Logion Mt 6,22f "von der Gefahr der scheinbaren Gottesgemeinschaft".

6) BULTMANN, Tradition S.96f.

V.36 ist viergliedrig aufgebaut:

a: εἰ οὖν τὸ σῶμα σου ὅλον φωτεινόν,

b: μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν,

c: ἔσται φωτεινόν ὅλον

d: ὥς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζη σε.

Wenn nun dein Auge völlig licht ist,

ganz ohne alles Finstere,

dann wird es (so) völlig licht sein

als wenn die Leuchte dich mit ihrem Strahl erhellt.

V.36 greift offensichtlich zurück auf die Formulierung von V.34bβ καὶ ὅλον τὸ σῶμα σου φωτεινόν ἔστιν. Zu beachten ist dabei die Stellung von ὅλον in V.34bβ (ὅλον τὸ σῶμα) und V.36a (ὅλον φωτεινόν), die auf eine Akzentverschiebung hinweist. V.36 bietet also mehrere Anklänge an die vorangegangenen Verse und ist nur im Zusammenhang mit diesen verständlich. Für die Interpretation von V.36 ist vor allem der Tempuswechsel wichtig, vom Präsens in V.36a zum Futur in V.36b.

V.36aa stellt also die Bedingung, daß der Leib völlig licht ist, der Ton liegt auf der totalen Helligkeit, nicht so sehr darauf, daß es der Leib in seiner Gesamtheit ist, obwohl dieser Gesichtspunkt miteingeschlossen ist durch V.36b, der mit der negativen Formulierung μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν die totale Helligkeit unterstreicht. Die in V.34b ausgesprochene Bedingung ist in V.36a aufgenommen, ist aber verschärft, der Leib muß nicht nur licht sein, sondern ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν, also einen unüberbietbaren Grad an Helligkeit erreicht haben. Wenn diese Bedingung in der Gegenwart erfüllt ist, dann wird der Leib auch in der Zukunft völlig licht sein und zwar so licht, als wenn die Leuchte dich mit ihrem hellen Strahl erhellt. Gegenwart und Zukunft stehen sich gegenüber.

V.36 ist schwer zu erklären, insbesondere die Übersetzung von ἀστραπῇ. Es bestehen zwei Möglichkeiten:

1. Blitz, 2. Strahl. Die Bedeutung 'Strahl' wäre Hapaxlegomenon im Neuen Testament, ist aber in Verbindung mit λύχνος die nächstliegende. Es ist allerdings zu

fragen, ob diese Bedeutung dem Sinn von V.36d gerecht wird, denn in V.36a.b ist ja bereits von einer nicht mehr überbietbaren Helligkeit des Leibes die Rede, schon jetzt in der Gegenwart und diese soll in der Zukunft von dem 'Strahl' übertroffen werden. Die in V.36c angekündigte Helligkeit soll also durch den Vergleich in V.36d verdeutlicht werden, so wie V.36b ein verdeutlichender Zusatz zu V.36a ist. Aber nicht nur die Bedeutung von ἀστράπη ist nicht eindeutig, sondern auch die von λύχνος, denn es ist zu fragen, ob damit V.34a aufgenommen ist, dann wäre λύχνος metaphorisch im Sinne von 'Auge' gemeint oder λύχνος bedeutet lediglich 'Lampe', 'Leuchter'.

Um diese Frage zu klären, muß der Zusammenhang von V.35 und V.36 nochmals kurz umrissen werden: V.35 und V.36 stehen sich in ihrem Inhalt antithetisch gegenüber; V.35 spricht von der (drohenden) Finsternis, V.36 von der totalen Helligkeit. Die Sprucheinheit V.34f endet also ursprünglich mit der negativen Warnung vor der Finsternis. Der angefügte V.36 geht jedoch auf diese Möglichkeit nicht ein, sondern stellt die vorliegende Wirklichkeit gegenüber.¹ Die Übersetzung von εἰ οὖν lautet sinngemäß 'wenn also wirklich', die in V.34b ausgesprochene Möglichkeit ist hier als erfüllt angesehen. Wenn dies also wirklich der Fall ist, daß der Leib ganz hell ist, unüberbietbar hell, dann wird er auch in der Zukunft von übergroßer Helligkeit sein. Diese Feststellung wird durch einen Vergleich verdeutlicht: Der Leib wird so hell sein, als wenn eine Lampe ihn erleuchten würde. Um den Grad dieser Helligkeit annähernd zu beschreiben, ist das sprachlich ungewöhnliche Wort ἀστράπη gewählt, das man demnach mit 'Blitzlicht' bzw. 'Blitzstrahl' übersetzen müßte. Was in V.36b negativ gesagt ist, ist in V.36d positiv formuliert, in beiden Fällen geht es um eine nicht mehr überbietbare Helligkeit. Daß V.36b und

1) Εἰ mit Indikativ der Wirklichkeit: vgl. BLASS-DEBRUNNER, Grammatik §372.

V.36d nur verdeutlichende Zusätze sind, ist daran zu erkennen, daß man sie, ohne daß der Inhalt verkürzt würde, aus V.36 ausklammern kann.

Es bleibt die Frage, welche Bedeutung $\lambda\upsilon\chi\nu\omicron\varsigma$ in V.33, V.34 und V.36d zukommt. In V.34 und V.36d kann $\lambda\upsilon\chi\nu\omicron\varsigma$ nicht die dieselbe Bedeutung haben, denn in V.34 ist das Auge keine Lichtquelle, es spiegelt die Helligkeit des Leibes wider. V.36d ist dagegen nur als ein 'stehendes Bild' verständlich und befindet sich damit inhaltlich nahe bei V.33, denn auch dort ist von einer Lichtquelle (Lampe) in einem Bildwort die Rede. Man wird dagegen einwenden, daß innerhalb dieses kurzen Abschnitts $\lambda\upsilon\chi\nu\omicron\varsigma$ nicht in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet sein kann. Berücksichtigt man aber, daß V.36 nicht zum ursprünglichen Bestand des Logions zählt, so wird man diese Möglichkeit nicht ausschließen können. Genauso wie $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ in Lk 11,29 innerhalb eines Verses (!) zunächst als 'Beglaubigungszeichen' und dann als 'Hinweis' zu übersetzen ist; auch hier ist dieselbe Vokabel in einem überlieferungsgeschichtlich späteren Stadium in einem anderen Sinn verwendet worden.

Wenn $\lambda\upsilon\chi\nu\omicron\varsigma$ in V.36 und V.33 in derselben Bedeutung gebraucht ist, kann dies einen entscheidenden Hinweis zur Interpretation geben. Die Aussage von V.34f wird eingerahmt von V.33 und V.36, wobei in V.33 ein Bildwort und in V.36d ein Bild vorliegt. Die freie Übersetzung lautet dann etwa folgendermaßen:

So wie die Leuchte auf dem Leuchter leuchten soll, soll die Leuchte des Leibes, das Auge, leuchten. Das Auge ist die Leuchte des Leibes, weil, wenn das Auge klar ist, auch der Leib hell ist und umgekehrt, wenn das Auge böse ist, ist auch der Leib finster - siehe zu, daß dein Leib hell ist (dann ist auch dein Auge klar)! Wenn nun dein Leib völlig hell ist, ohne jeden Rest des Dunkels, dann wird seine Helligkeit auch im Endgericht ohnegleichen sein, so hell, als wenn das Licht (auf dem Leuchter) dich mit seinem hellen Strahl erleuchtet.

Der Wortlaut von V.36 kann nur dann sinnvoll interpretiert werden, wenn $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ in V.36c als eschatologi-

(eschatologi-)sches Futur verstanden wird und in dieser Zeitstufe mit Lk 11,30 übereinstimmt. Aus der Volksweisheit in V.34.35 über 'das Auge als der Spiegel der Seele' wurde in der Zusammenstellung mit V.33 und V.36 eine Aussage über das Endgericht, deren Intention darauf gerichtet ist, daß das Verhalten des Menschen in der Gegenwart seine Auswirkungen im Endgericht haben wird: Das Sein des Menschen in der Gegenwart und in der Zukunft entspricht sich. Bezeichnend ist auch das paränetische Interesse der Verse 34-36. Es ist nicht auszuschließen, daß die von der Matthäusparallele abweichende Formulierung in Lk 11,35 im Zusammenhang mit der Anfügung von Lk 11,36 gewählt wurde, um auf diese Weise die paränetische Zielsetzung von V.36 bereits durch die Formulierung von V.35 zu betonen.¹

Trifft die vorgelegte Interpretation von Lk 11,33 bis 36 zu, so liegt nicht nur ein Stichwortzusammenhang vor, Lk 11,33 und Lk 11,34-36 sind inhaltlich miteinander verknüpft und formulieren zusammen eine Aussage.²

-
- 1) Zwischen Lk 11,21f; Lk 11,24-26 und Lk 11,34-36 besteht nicht nur die Gemeinsamkeit der Konjunktionen (Vgl. oben S.250 Anm.2). Alle drei Belege sind möglicherweise Volksweisheiten oder zumindest in dieser Richtung zu verstehen und mit einem Zusatz versehen worden (Lk 11,23(?); 11,26fin; 11,36). Man wird aber in keinem Fall von einem 'christlichen' Zusatz sprechen dürfen, eher von einem 'jesuanischen'. Diese Zusätze sind sehr gut denkbar und verständlich in der Verkündigung der Sendboten Jesu. Wenn sie nicht auf die Verkündigung Jesu zurückgehen, so könnten die Sendboten diese Bildworte aus ihrer Umwelt übernommen und ihrer Verkündigung dienstbar gemacht haben.
 - 2) Gegen JEREMIAS, Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q S.90-92; er meint, daß mit dem Nachweis, daß ein und dasselbe Logion bzw. Logienkomplex "bei Matthäus und Lukas in verschiedenem ad vocem-Zusammenhang steht" (S.90), die Hypothese einer schriftlichen Logienquelle hinfällig sei. Diese These wird - hoffentlich - durch die vorliegende Arbeit entkräftet. Die von JEREMIAS (S.91f) vorgelegte Tabelle sagt nichts aus über die literarische Vergangenheit der einzelnen Logien. Die Ausführungen von JEREMIAS widerlegen nicht die These, daß im Lukasevangelium die Reden der schriftlichen(!) Logienquelle rekonstruierbar sind, Matthäus die Form der Rede übernommen hat, (Fortsetzung S.257)

Zugleich ist nachgewiesen, daß die Gerichtspredigt der Verse Lk 11,33-36 mit der Gerichtsankündigung in Lk 11, 30.31f inhaltlich zusammengehört, auch wenn zwischen V.32 und V.33 keinerlei Verbindung zu existieren scheint.

-
- 2) Fortsetzung von S.256:...aber den Inhalt seiner Reden neugestaltet hat unter Verwendung des Redenguts der Logienquelle. So ist zu erklären, daß "ein und dasselbe Logion...bei Matthäus und Lukas in verschiedenem ad vocem-Zusammenhang steht"(S.90); die schriftliche Vorlage der Logienquelle läßt sich deshalb grundsätzlich nicht bestreiten, unbeschadet dessen, daß die Spruchgruppen außerhalb der sicheren großen Redekomplexe der Logienquelle genau befragt werden müssen, ob sie möglicherweise einer späteren Redaktion der Logienquelle zuzuweisen sind. Dann kann in der Tat einmal der Fall vorkommen, daß Logien in der Wiedergabe durch Matthäus und Lukas nicht auf eine gemeinsame schriftliche Vorlage zurückgehen, vgl. dazu unten die Ausführungen zu Lk 11,2-4.
- Nach WREGE, Bergpredigt S.114, läßt sich "Lk 11,34-36 an dieser Stelle am besten als traditionelles Anhängsel (Stichwortzusammenhang!) des Leuchterwortes verstehen". Demgegenüber ist "das Leuchterwort im Zusammenhang gut verständlich: das Verhalten der Zeitgenossen Jesu, die ihn nicht annehmen, sondern nach einem beglaubigenden Zeichen fragen (Lk 11,29ff), wird im Gegensatz zur 'Königin des Südens' und den Niniviten mit dem Unsinn verglichen, einen Leuchter unter einen Scheffel zu stellen und ihn damit auszulöschen". Nach WREGE ist die Spruchgruppe Lk 11,33-36 "als Mahnung zum rechten Gebrauch der in der Taufe geschenkten Erleuchtung zu betrachten".

IV. Die Rede über das Gebet (Lk 11,1-13)

Zunächst ist wiederum der bei Lukas vorliegende Text kurz durchzugehen, um dann festzustellen, welche Sprüche bzw. Spruchgruppen der Logienquelle zuzurechnen sind.

Nach der Einleitungswendung in Lk 11,1, die durch die Häufung der Motive auffällt, folgt in V.2a (εἰπεν δὲ αὐτοῖς) der eigentliche Beginn der Rede, der mit den Worten ὅταν προσεύχησθε bereits das Thema der folgenden Verse anschlägt. Die erste Sprucheinheit ist das Vater-unser in den Versen 2-4. Mit einer neuen Einleitung schließt sich in Lk 11,5-8 das Gleichnis vom 'unverschämten' Bitten an. In Lk 11,9-13 folgt eine 'erweiterte Spruchgruppe': Der Doppelspruch (V.9f) ist erweitert durch ein Gleichniswort (V.11-13). Die inhaltliche Zusage des Doppelspruchs, die Zusicherung der Erhörung des Gebets, wird durch das folgende Gleichniswort verdeutlicht und bestätigt.

Die Einleitungswendung in Lk 11,1 wird aus zwei Gründen nicht zum ursprünglichen Bestand der Logienquelle gezählt werden dürfen: zunächst weil in V.1 deutlich redaktionelle bzw. sekundäre Formulierungen hervortreten (die Gegenüberstellung der Jesus- und Johannesjünger, die im weiteren Verlauf dieser Rede keinerlei Rolle mehr spielt und die Kyrios-Anrede), zum anderen, weil auch die matthäische Parallelüberlieferung keinen Rückschluß auf den Wortlaut dieser Einleitung zuläßt. Die Einleitung in Mt 6,9a οὕτως οὖν προσεύχετε ὑμεῖς ist durch den Kontext, die Gegenüberstellung mit den Gebetspraktiken der Heiden, veranlaßt. Diese Formulierung gibt keinen Aufschluß über ihre Herkunft. Sie kann von Matthäus formuliert sein als Pendant zu V.7: προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογῆσθε ὥστε οἱ ἔθνη κοῦ; sie könnte auch in Anlehnung an den Wortlaut der Logienquelle formuliert sein, falls dieser in Lk 11,2 vorliegen

sollte: εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὅταν προσεύχησθε, λέγετε. Die Entscheidung muß also offen bleiben.

Eine Frage, die uns noch eingehend beschäftigen wird, ist die unterschiedliche Fassung der Vaterunser-Texte bei Matthäus und Lukas. In der lukanischen Fassung fehlen im Vergleich mit dem Wortlaut bei Matthäus die dritte und die siebte Bitte, außerdem überliefern wenige und späte Handschriften in Lk 11,2 für die zweite Bitte einen völlig anderen Wortlaut. Es ist zu fragen, ob sich diese grundlegenden Unterschiede erklären lassen als Abweichungen von einer gemeinsamen Grundlage oder ob sie nur durch verschiedene Vorlagen befriedigend erklärt werden können. Bei Matthäus ist das Vaterunser (Mt 6,9 bis 14) in einen größeren, sehr wahrscheinlich vorgegebenen Komplex eingefügt.¹ "Die Überschrift Mt 6,1 wird in der Quelle des Matthäus die Stücke vv.2-4.5-6.16-18 (beachte: alle drei in v.4.6.18 durch καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῇ κρυπτῇ (v.18: κρυφαῖῳ) ἀποδώσει σοι abgeschlossen) zusammengefaßt haben, die Matthäus also als Einheit vorfand. Beim Thema 'Beten' füllt Matthäus aus anderen Quellen (wohl Q) auf."² Ob die Verse Mt 6,7f schon vor Matthäus mit dem Text des Vaterunser verbunden waren oder auf Matthäus zurückgehen³, ist nicht deutlich auszumachen. In jedem Fall ist das Vaterunser sekundär in eine Spruchreihe eingebaut worden, die nicht zur Logienquelle zu rechnen ist. Deswegen ist die Platzierung des Vaterunser in Mt 6,9-14 sekundär, falls sich zeigen läßt, daß der Kontext von Lk 11,2-4 zur Logienquelle zu zählen ist.

Ähnliches ist über den ursprünglichen Standort der Sprüche von der Erhörung des Gebets und dem Bildwort vom bittenden Freund (Lk 11,9-13//Mt 7,7-11) zu sagen. Lukas hat diese Verse wahrscheinlich schon im Zusammenhang mit

1) Vgl. VAN DEN BUSSCHE, Vater Unser S.23-27.

2) OTT, Gebet S.91.

3) BULTMANN, Tradition S.141.

dem Vaterunser vorgefunden, andernfalls müßte man ihm die Spruchkomposition in Lk 11,1-13 zuschreiben. Auf der anderen Seite läßt sich zeigen, daß die Sprüche bei Matthäus in einem redaktionell gefügten Zusammenhang stehen. "Die Sprüche von der Gebetserhörung und die anschließende Parabel vom bittenden Sohn Mt 7,7-11/Lk 11, 9-13, die in Q vielleicht schon auf das VU (=Vaterunser) gefolgt sind, kann Matthäus unter dieser Überschrift (sc. Mt 6,1) nun aber nicht mehr unterbringen, da es dort nicht mehr um die rechte Art der Frömmigkeit geht, sondern um die Erhörung des Gebets."¹ Im Verlauf der weiteren Untersuchung können wir also einstweilen davon ausgehen, daß Lk 11,1-4 und Lk 11,9-13 auch im Lukasevangelium noch die ursprüngliche Stellung der Logienquelle wiedergeben.

Schwieriger ist die Frage, ob bereits in der Logienquelle das Gleichnis vom 'unverschämten' Bitten (Lk 11, 5-8) den Platz einnahm, den es jetzt im Lukasevangelium einnimmt. Es ist also zu untersuchen, ob Lk 11,5-8 zur Logienquelle oder zum Sondergut des Luaks zu rechnen ist. POLAG hat zuletzt die Argumente zusammengestellt, die für eine Herleitung aus der Logienquelle sprechen:

1. Die Eingangswendung $\tau\acute{\upsilon}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ ² zu Beginn des Gleichnisses ist in Lk 11,11//Mt 7,9; Lk 12,25//Mt 6,27 und Lk 15,4 sicher für die Logienquelle belegt; außerdem sind bei Lukas die Stellen Lk 11,5; 14,28; 17,7 und auch Lk 14,5//Mt 12,11 und Lk 15,8 zu nennen. Da der Wortlaut in Lk 22,23 durch Mk 14,18 bedingt ist, gilt, daß $\tau\acute{\upsilon}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ an allen Stellen vorlukanisch ist, da Lukas selbst $\tau\acute{\upsilon}\varsigma$ mit dem genitivus partitivus verbindet.³ "Da auch Mt diese Wendung, die in jüdischen Gleichnissen

1) OTT, Gebet S.92.

2) Der Gleichnisanfang $\tau\acute{\upsilon}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ ist deswegen von markanter Bedeutung, weil sich damit eine semitische Konstruktion verbindet, die in ihrer Grundform auf das Schema zurückzuführen ist: Fragenominalsatz, Relativsatz, Behauptungssatz bzw. eine rhetorische Frage (als Apodosis). BEYER, Syntax S.287-293 hat das Material untersucht und tabellarisch aufgeführt.

3) POLAG, Umfang S.84 mit Hinweis auf SCHÜRMANN, Jesu Abschiedsrede S.12f.

nicht belegt ist, nur par Lk bringt: Mt 6,27; 7,9; 12,11, kann dieser Gleichnisanfang ein Hinweis auf die Herkunft aus Q sein."¹ 2. Die Eingangswendung in Lk 11,5 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ist nach den Beobachtungen SCHÜRMANNs unlukanisch: in Lk 9,3 ist καὶ durch Mk 6,8 bedingt; 2,9; 4,23 und 14,5 sind zum Sondergut zu rechnen, 14,25 geht ebenfalls auf eine Vorlage zurück², auch Lk 22,15 nimmt eine Sonderstellung ein; "den parataktischen Anschluß scheint Lk von sich aus nicht zu bevorzugen."³ Nach den Beobachtungen POLAGs bestätigt dies die Verwendung von καὶ εἶπεν im lukanischen Sondergut, "es leitet dort entweder eine Erwiderung Jesu (Lk 3,14; 4,23; 13,32; 23,43) oder ein Schlußwort ein (Lk 5,10; 17,19), wenn es nicht im Zusammenhang einer Erzählung steht"⁴. "Bei einer lk Einfügung von Gleichnissen würde man eine redaktionelle Wendung mit παραβολή erwarten."⁵

3. OTT wendet sich mit Recht kritisch gegen ein weiteres Argument SCHÜRMANNs (das auch POLAG nur bedingt übernommen hat), nämlich, "daß Matthäus in Mt 6,8 die ihm geläufige Wendung ὃν χρεῖαν ἔχετε hier eingefügt habe, als er die verwandte Wendung Lk 11,8 ὅσων χρῆζει gelesen hatte."⁶ Der matthäische Sprachgebrauch⁷ erlaubt in der Tat keinen Schluß, der sich für Lk 11,5-8 auswerten liesse. 4. Dem Argument, daß zwischen Lk 11,5-8 und den nachfolgenden Logien kein Bruch bestehe, weist POLAG besondere Bedeutung zu, in beiden Fällen sei die Sicherheit der Erhörung der Skopus der Texte.⁸ Dies ist nicht zu bestreiten, aber dennoch kein Argument für die ursprüngliche Zugehörigkeit von Lk 11,5-8 zur Logienquelle. Denn selbst eine inhaltliche Spannung zwischen Lk 11,5-8

1) POLAG, Umfang S.84.

2) Zu Lk 14,5 vgl. auch oben S.146f Anm.5.

3) POLAG, Umfang S.87.

4) POLAG, Umfang S.87; mit Ausnahme von Lk 22,15.35.

5) POLAG, Umfang S.87.

6) OTT, Gebet S.92.

7) Die Belege sind bei OTT, Gebet S.92 aufgeführt.

8) POLAG, Umfang S.87f.

und Lk 11,9-13 spräche nicht gegen eine gemeinsame Herkunft aus der Logienquelle, da sich Gründe genug für die Zusammenstellung beider Texte durch die Logienquelle anführen ließen.

Die sprachlichen Beobachtungen zur Eingangswendung καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς und zum Gleichnisanfang τὸς ἐξ ὑμῶν lassen - um diese Erwägungen zusammenzufassen - mit einiger Sicherheit auf einen vorlukanischen Zusammenhang von Lk 11,1-13 schließen¹, der Gleichnisanfang ~~weist~~ τὸς ἐξ ὑμῶν weist möglicherweise auf die Herkunft aus der Logienquelle, ebenso möglich ist aber auch, daß Lk 11, 5-8 von einer sekundären Redaktion eingefügt wurde, also weder auf Lukas noch auf die ursprüngliche Fassung der Logienquelle zurückzuführen ist. Da das Gleichnis selbst keinen Anhaltspunkt gibt, wird man vorerst auch hier die Entscheidung offen lassen müssen.²

OTT hat die einzelnen Logiengruppen in Lk 11,1-13 bereits einer ausführlichen Untersuchung unterzogen³, allerdings ist er der Frage nicht weiter nachgegangen, ob die Spruchkomposition bereits auf die Logienquelle zurückgeht und ob einzelne sekundäre Korrekturen mög-

-
- 1) Eine interessante Beobachtung findet sich bei HOLTZ-MANN, Synoptiker S.364: "Sowohl Inhalt (unablässig fortgesetzte Bitte findet Erfolg) als Satzbau wiederholen sich 18,4.5: beidesmal γε vor dem dadurch nachdrücklich hervorgehobenen Satzglied." Das abschließende δὲ γε in Lk 11,8 ergibt ein weiteres Argument für den ursprünglichen Abschluß des Gleichnisses vom Richter und der Witwe in Lk 18,5 (δὲ γε) und die nachträgliche Anfügung von Lk 18,6-8 (vgl. dazu oben S. 149f). - Die Verflechtung von Q-Gut und Sondergut (vgl. dazu auch die Zusammenstellung von Lk 17,22-37 und Lk 18,1-8 und andererseits auch die Gemeinsamkeiten zwischen Lk 18,1-8 und Lk 11,5-8, dazu oben S.155 Anm4.) ist in beiden Fällen so eng, daß man in der Tat versucht ist, der Protolukas-Theorie (vgl. dazu KÜMMEL, Einleitung S.78ff) in stark modifizierter Form doch eine gewisse Daseinsberechtigung zuzugestehen, und zwar in der Richtung, daß einzelne Reden in der für Lukas nachgewiesenen hellenistisch-judenchristlichen Fassung der Logienquelle bereits mit Erzählungen verbunden waren. Diese Vermutung könnte auch von Interesse sein bei der Frage nach dem Zwischenglied zwischen Logienquelle und der Gattung 'Evangelium'.
 - 2) POLAG, Umfang S.88, kommt zu dem Ergebnis, daß "eine große Wahrscheinlichkeit" für die Zurechnung zum Q-Gut spricht.

(mög-)licherweise schon auf vorlukanische Redaktion zurückzuführen sind. Man wird deshalb seinen methodischen Ausgangspunkt kritisch hinterfragen müssen: "Lukas hat in 11,1-13 ein Kapitel über das Gebet zusammengestellt, das er in v.1 gleichsam überschrieben hat: Jesus, der große Beter, lehrt beten."¹

Auszugehen ist von der Spruchkomposition über die Erhörung des Gebets in Lk 11,9-13, die mit Sicherheit der Logienquelle zuzurechnen ist. Abgesehen von der Einleitung $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ (Lk 11,9a), einer für die Spruchkomposition des Matthäus "unbrauchbaren Einleitung"², ist der Wortlaut des Bildworts in Lk 11,9f//Mt 7,7f gleichlautend überliefert, was bei der strengen Gliederung der Verse nicht verwunderlich ist.³ Dem "dreifachen objektlosen Imperativ"⁴: bittet, sucht, klopft an, entspricht die dreimalige Zusage: es wird euch gegeben, ihr werdet finden, euch wird aufgetan. Die Aussage von V.9 wird in V.10 wiederholt, lediglich der Imperativ der 2.Person pluralis ist ersetzt durch das substantivierte Partizip mit hinzugefügtem Artikel: $\kappa\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omicron}\ \alpha\lambda\iota\omega\acute{\nu}\ \kappa\tau\lambda.$; die Konjunktion $\gamma\acute{\alpha}\rho$ gibt dabei die Begründung für den vorausgegangenen Imperativ. V.10 ist aber nur recht verstanden, wenn er nicht im Sinne eines gängigen Sprichworts interpretiert wird, denn seine Aussage will "gänzlich auf Gott bezogen sein"⁵. Der Imperativ von V.9 gründet also in dem Indikativ von V.10.

Das Gleichnis vom bittenden Sohn (Lk 11,11-13) ist in einer für die Logienquelle typischen Form überliefert.⁶ Bezeichnend ist der mit $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$) einleitende Fragesatz, der eine konditionale Protasis ersetzt. In dieser auf semitischen Sprachgebrauch zurückgehenden Konstruktion schließt

1) OTT, Gebet S.91.

2) SCHMID, Matthäus und Lukas S.242.

3) Vgl. WREGE, Bergpredigt S.107.

4) GRUNDMANN, Lukas S.234.

5) SCHNIEWIND, Matthäus S.99.

6) Vgl. POLAG, Umfang S.84f.

sich dem Fragenominalsatz ein Relativsatz an, der die eigentliche Voraussetzung enthält. Als Apodosis steht ein Behauptungssatz oder eine rhetorische Frage. Dieses von BEYER erarbeitete dreiteilige Schema¹ ist gegenüber Lk 11,11-13 in Mt 7,9-11 in der ursprünglichen Form erhalten² und dürfte auch als der ursprüngliche Wortlaut der Logienquelle gelten. Sehr viel umstrittener sind die Abweichungen in der Bezeichnung der Gegensatzpaare, bei Matthäus lauten sie 'Brot-Stein' und 'Fisch-Schlange', bei Lukas 'Fisch-Schlange' und 'Ei-Skorpion'. Der Wortlaut des abschließenden Verses Lk 11,13//Mt 7,11 stimmt in beiden Fassungen nahezu wörtlich überein - abgesehen von einem wesentlichen Unterschied: denen, die den Vater bitten, sind nach der Aussage des Matthäus ἄγαθὸν verheißen, nach Lukas πνεῦμα ἄγιον.

Die nahezu einhellige Ansicht der Exegeten ist, daß Lukas das 'ἄγαθὸν' seiner Vorlage in 'πνεῦμα ἄγιον' änderte, da er eine "Vorliebe für jenen Begriff"³ hat und sich die Aussage von Lk 11,13 bestens in seine Pneumatologie einreicht. Mit Recht hat OTT darauf aufmerksam gemacht, daß die Abweichungen vom Wortlaut der Matthäusfassung in Lk 11,11.13 nicht isoliert behandelt werden dürfen.⁴ Ebenso wichtig scheint mir aber die Verbindung zwischen Lk 11,13 und der zweiten Bitte des Vaterunsers in der durch wenige Handschriften bezeugten Lesart zu sein: ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἄγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Dieser Bitte um den heiligen Geist entspricht die Zusage in Lk 11,13:..πῶς μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἄγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. Lassen sich überlieferungsgeschichtliche Verbindungslinien aufzeigen?

-
- 1) Schon GREEVEN, 'Wer unter euch..?' S.99, erkannte "in der sprachlichen Form einen festen Redetypus", der durch die Expositionsfrage und die Schlußfrage gekennzeichnet ist. Nach GREEVEN kann man "mit einer gewissen Zuversicht sagen, daß der in dieser Formanalyse sichtbar gewordene Redetypus in unmittelbarer Nähe der ipsissima verba Domini führt" (S.101).
 - 2) Zu den Einzelheiten vgl. BEYER, Syntax S.287f.
 - 3) HARNACK, Sprüche S.12.
 - 4) OTT, Gebet S.103f.

OTT hat ausführlich die Gründe diskutiert, die für die Ursprünglichkeit der Geistbitte in Lk 11,2 sprechen, sie sollen hier thesenartig wiedergegeben werden:

1. Die schwache Bezeugung der Geistbitte spricht nicht gegen ihre Ursprünglichkeit. "Gerade bei einer weit verbreiteten, allgemein bekannten festen liturgischen Formel, wie sie das Vaterunser in der frühen Christenheit darstellte (vgl. Mt 6,9-13 mit Did 8,2f.) muß man mit früh einsetzenden Harmonisierungstendenzen rechnen."¹ Der Prozeß der Angleichung an den Vaterunsertext des Matthäus ist durch die handschriftliche Überlieferung belegt.
2. Deswegen ist auch der umgekehrte Weg nicht denkbar, daß die ursprüngliche Bitte um das Kommen des Reichs durch die Geistbitte ausgetauscht wurde, "das spätere Aufkommen einer Geistbitte anstelle der Reichsbitte (wäre) völlig unerklärlich"².
3. "Schließlich paßt dieses Ersetzen der Reichsbitte durch die Geistbitte wohl nirgends in den späteren theologischen Auseinandersetzungen so gut wie in der theologischen Konzeption des Lukas selbst, dessen Anliegen ja gerade die Überwindung der Naherwartung ist."³

Diese Argumentation ist in sich schlüssig, aber dennoch nicht zwingend.⁴ Bei der Ermittlung des ursprünglichen Textes des Vaterunsers bei Lukas ist zunächst zu trennen zwischen der Frage nach der Ursprünglichkeit der Reichs-bzw. Geistbitte und dem restlichen Text des Vaterunsers. Dies nicht eigentlich aus inhaltlichen Gründen⁵,

1) OTT, Gebet S.117f.

2) OTT, Gebet S.118.

3) OTT, Gebet S.118.

4) Vgl. z.B. die gute Beobachtung in: Die Schriften des Neuen Testaments, hrsg. von BOUSSET und HEITMÜLLER S. 450: "Im allgemeinen läßt sich gegen die Herleitung dieser Bitte von Jesus einwenden, daß der Begriff des heiligen Geistes in dessen Worten eine so geringe Rolle spielt, daß sein Auftauchen hier im Vaterunser wenig wahrscheinlich ist. Zumal unerträglich wäre die Annahme, daß die Bitte um den Geist ursprünglicher wäre gegenüber der um das Reich Gottes, diesem Grundbegriff der Predigt Jesu."

5) Daß zwischen der (eventuell fehlenden) Reichsbitte in Lk 11,2 und der fehlenden 7.Bitte (vgl. Mt 6,13b) im Lukastext ein Zusammenhang besteht, ist nicht ausgeschlossen. Diese Frage verlangt aber eine eingehende vergleichende Analyse beider Fassungen.

sondern aufgrund der handschriftlichen Überlieferung. Während sich in der Tat beobachten läßt, daß der Wortlaut der lukanischen Kurzfassung sehr bald dem Text des matthäischen Vaterunser angepaßt wurde¹, läßt sich die 2. Bitte~~ß~~ im Lukastext nicht einfach in diese Harmonisierungstendenzen einreihen.

Die Bitte um das Kommen des Geistes 'ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἄγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρίσάτω ἡμᾶς' in Lk 11,2 ist äußerst spärlich bezeugt. Von Evangelienhandschriften wird diese Lesart erst im 11./12.Jh. bezeugt, es handelt sich um die Minuskeln Nr.700 und Nr.162²; die Geistbitte findet sich außerdem noch bei Marcion (2.Jh.), Gregor von Nyssa (4.Jh.) und Maximus Confessor (7.Jh.).³

Die äußere Kritik ist damit auf indirekte Zeugen angewiesen, die späten Minuskelhandschriften sind nach Meinung VON SODENs⁴ auf die Schrift 'De oratione Domini' des Gregor von Nyssa zurückzuführen, in jedem Fall sind sie für die äußere Kritik nahezu wertlos.

Der älteste Zeuge der Geistbitte im Vaterunser ist Marcion, folgender Text läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit rekonstruieren:

πατερ, ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἄγιον ἐφ' ἡμᾶς (...)
ἐλθέτω ἡ βασιλεῖα σου κτλ.

Interessant ist, daß er die Geist- und Reichsbitte in parallelen Formulierungen gleichrangig aneinanderreicht, das Zustandekommen dieser Doppelbitte läßt sich dabei nicht mit Sicherheit erklären. Die Auslassung der 1.Bitte ἀγιασθήτω τὸ ὄνομα σου findet in der antijüdischen Ten-

1) Vgl. HARNACK, Der ursprüngliche Text S.28f; OTT, Gebet S.117f; auch METZGER, Der Text des Neuen Testaments S.200.

2) Nach GRÄSSER, Parusieverzögerung S.109 liest Minuskel Nr.740 ebenfalls wie Nr.162. Aber selbst The Greek New Testament nennt Minuskel Nr.740 nicht.

3) RESCH, Agrapha S.84 bietet eine Übersicht über die Belege, der genaue Wortlaut (wie z.T. auch die unterschiedliche Wortfolge u.ä.) ist dort aufgeführt. Zur Rekonstruktion des nur bei Tertullian erhaltenen Marcion-Textes vgl. HARNACK, Marcion S.207*. Einen ersten Überblick über die Lesarten gibt auch OTT, Gebet S.112f und FREUDENBERGER, Zum Text der zweiten Vaterunserbitte S.419ff(Lit.!).

4) VON SODEN, Die ursprüngliche Gestalt S.219; vgl. auch G.KLEIN, Die ursprüngliche Gestalt S.34ff.

(Ten-)denz des Marcion seine Erklärung, falls Tertullian diese nicht übergangen hat.¹ Daß die Formulierung der, Doppelbitte auf Marcion zurückgeht, wird man kaum bezweifeln können, allerdings muß zunächst offenbleiben, aus welcher Tradition er dabei schöpft: ist es die liturgische Tradition des Vaterunser oder ist es eine literarische Vorlage? Da Marcion etwa um das Jahr 140 schreibt, wird man nicht nur die Bekanntschaft mit der matthäischen Fassung des Vaterunser voraussetzen, sondern möglicherweise auch andere literarische Zusammenhänge in Betracht zu ziehen haben.

Auch bei Gregor von Nyssa geht aus dem Kontext deutlich hervor, daß der Vaterunsertext des Lukasevangeliums zugrunde liegt, er schreibt: οὕτως γὰρ ἐν ἐκείνῳ Ἐὐαγγελίῳ φησὶν, ἀντὶ τοῦ 'Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου', Ἐλθέτω, φησὶ, τὸ ἄγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.² Seine Auslegung des Herrengebets richtet sich natürlich nach dem Matthäustext. Am Schluß der Abhandlung zur 2.Bitte verbindet er die Geistbitte bei Lukas mit der Reichsbitte, indem er zeigt, daß der, der um die Ankunft der Herrschaft Gottes betet, die Hilfe des heiligen Geistes flehentlich erbittet.

Sehr viel undeutlicher ist die Formulierung des Maximus Confessor: ὁ γὰρ ἐνταῦθα Ματθαῖος φησι βασιλεῖαν, ἀλλαχοῦ τῶν εὐαγγελιστῶν ἕτερος Πνεῦμα κέκληκεν ἄγιον, φάσκων, Ἐλθέτω σου τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Da Maximus den Evangelisten Matthäus namentlich erwähnt, nicht aber Lukas, ist die Vermutung VON SODENs nicht von der Hand zu weisen, "daß in den ihm bekannten Evangelienhandschriften der ihm von Gregor bezeugte Text sich bei Lukas nicht fand"³. Die Formulierung 'anderswo schreibt ein anderer der Evangelisten' ist in der Tat auffallend und legt nicht gerade die Annahme nahe, daß dabei an die

1) Vgl. HARNACK, Der ursprüngliche Text S.28.

2) De oratione dominica, Migne PG 44 Sp.1157C; vgl. auch Sp.1157D; 1160D.

3) VON SODEN, Die ursprüngliche Gestalt S.219; auch zitiert bei OTT, Gebet S.113.

Lukasfassung des Vaterunser gedacht ist. Das Zitat des Maximus ist deswegen eher als ein negativer Beleg zu werten. Aus der Formulierung kann geschlossen werden, daß er die Geistbitte in den ihm bekannten Handschriften nicht 'verifizieren' kann. Auch wenn Maximus 200 Jahre nach Gregor geboren ist (580 n.Chr.), so dürfte diese von Maximus bezeugte Lücke in der handschriftlichen Überlieferung der Evangelien doch bezeichnend sein. Man wird diese Lücke in der weiteren Überlieferung nicht ohne weiteres durch den als bekannt vorauszusetzenden Matthäustext des Vaterunser verursacht ansehen dürfen. Denn der Ausgangspunkt der Überlegungen muß sein, daß keine Handschrift der Evangelien¹ die von Marcion und Gregor bezeugte Geistbitte liest. Es muß deshalb erwogen werden, ob diese nur von zwei Kirchenvätern bezeugte Lesart nicht auf einem anderen Weg erklärt werden muß.

Nach allen Regeln der Textkritik kann das Ergebnis der äußeren Kritik nur lauten: Die Geistbitte als 2. Bitte des lukanischen Vaterunser ist nicht der ursprüngliche Text. Trotzdem behält das unter Punkt 2.² angeführte Argument OTTs sein Recht: Ein sekundäres Aufkommen der Geistbitte gegenüber der Reichsbitte ist kaum denkbar.

Liefert die innere Kritik neue Argumente? Der Ausgangspunkt für die innere Kritik ist die wichtige Beobachtung VON HARNACKs, daß die Geistbitte mit der Einleitungsbitte in Lk 11,1 in Beziehung zu setzen ist: "Das Vaterunser ist also nach Lukas von Jesus gelehrt und überliefert worden als das spezifische Gebet seiner Jünger im Unterschied von den Johannesjüngern, die, wie man hier erkennt, bereits als eine eigentümliche Kultusgemeinde vorausgesetzt sind. Nun wissen wir aber von den Johannesjüngern eben durch Lukas, daß sie die spezifische Gabe des H. Geistes nicht besaßen (vgl. Apostelgesch. 19,1ff...). Nichts ist also passender, ja nichts notwendiger als daß

1) Außer den Minuskeln 162 und 700, die bedeutungslos sind.

2) Vgl. oben S.265.

das spezifische christliche Gebet eine Bitte um den heiligen Geist enthält."¹

Gegen diese Beobachtung von VON HARNACK ist bisher kein überzeugender Einwand vorgebracht worden. Man wird also bei der Diskussion um die Geistbitte in Lk 11,2 die Einleitung zur lukanischen Fassung des Vaterunsers in Lk 11,1 miteinbeziehen.²

Die Einleitung in Lk 11,1 erscheint durch die doppelte Situationsschilderung überladen³: Zunächst wird gesagt, daß Jesus an einem Ort betete und nachdem er beendet hatte, sei ein Jünger zu ihm getreten mit der Bitte: Herr, lehre uns beten, so wie Johannes seine Jünger lehrte. Dem Wortlaut des Vaterunsers ist dann in Lk 11,2a noch eine Einleitungswendung vorausgeschickt: 'Er sprach zu ihnen, sooft ihr betet, sprecht'. Diese zuletzt genannte Einleitungswendung scheint mit dem Text des Vaterunsers verbunden zu sein, denn sie steht ähnlich auch in Mt 6,9, ohne daß für diese Wendung eine gemeinsame Textgrundlage nachgewiesen werden könnte.

Die Einleitungswendung in Lk 11,1a καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο geht, dies ist allgemein anerkannt, auf die lukanische Redaktion zurück. Denn dieser Vers fügt sich den anderen Belegen ein, an denen Jesus - betonter als bei Matthäus und Markus - als Beter dargestellt wird.⁴ Hier ist dieser Ort zwar nicht als "Berg gekennzeichnet, aber die Szene ist dadurch, daß dieser τόπος τις erwähnt wird, ausdrücklich an Jesu Gebetsort verlegt"⁵.

1) VON HARNACK, Text des Vaterunsers S.27, auch von OTT, Gebet S.114 zustimmend aufgenommen. Vgl. auch GREEVEN, Gebet S.72-77, den Exkurs über die ursprüngliche Form des Vaterunsers.

2) So auch DIBELIUS, Überlieferung von Johannes S.45: "Also ist das Eindringen der Bitte um den Geist auf den Gegensatz gegen die Johannesjünger zurückzuführen." Schon KLEIN, Die ursprüngliche Gestalt S.45-48, sah Zusammenhänge mit Act 19,2-4 und Lk 11,1, ohne diese allerdings richtig auszuwerten.

3) Vgl. WELLHAUSEN, Evangelium Lucae S.55: "Beide Anlässe lassen sich zwar leicht vereinigen, es scheint aber doch, daß der erste nachträglich hinzugekommen ist." Ähnlich GREEVEN, Gebet S.20.

4) Vgl. dazu OTT, Gebet S.94-99.

5) OTT, Gebet S.93 Anm.8.

Die zweite Einleitung, die Bitte der Jünger, 'Herr, lehre uns beten, wie Johannes seine Jünger lehrte', wird man nicht so schnell der Redaktion des Lukas zuschreiben, wenn zwischen dieser Bitte und der Geistbitte im Vaterunser ein redaktioneller Zusammenhang bestehen sollte. Da nach dem Ergebnis der äußeren Textkritik die Geistbitte für den Text des Lukas nicht nachgewiesen werden kann, muß auch bezweifelt werden, daß die zweite Einleitung in Lk 11,1b.c auf die Redaktion des Lukas zurückgeht. Zunächst muß also geklärt werden, ob die Herkunft dieser Einleitung nicht anders zu bestimmen ist, zumal die Überladenheit der ganzen Einleitung die weiteren Überlegungen schon in diese Richtung weist. Die Komposition von Lk 11,1, wie auch das Vorhandensein der Geistbitte, lassen die Aufnahme einer vorlukanischen Tradition vermuten, eine nachträgliche Einfügung wäre nicht zu erklären.

Die Anrede Jesu mit κύριε kann auf eine vorlukanische Tradition hinweisen. Die Erwägungen zum Gebrauch des Kyrios-Titels im Lukasevangelium machten deutlich, daß grundsätzlich die Möglichkeit der Verwendung des Kyrios-Titels durch die lukanische Redaktion nicht auszuschließen ist, von Fall zu Fall aber genau zu prüfen ist, ob der Titel nicht bereits der Vorlage des Lukas angehörte, da Lukas selbst die Hoheitstitel nicht differenziert verwendet.

Die zweite Einleitung zum lukanischen Vaterunser ist nun aber nicht nur durch den Kyrios-Titel gekennzeichnet, sondern auch durch die Gegenüberstellung der Jesus- und Johannesjünger. Man wird der Formulierung in Lk 11,1 eine gewisse Rivalität zwischen den beiden Gruppen entnehmen dürfen. Es scheint so, als ob die Jesusjünger betont ihre Eigenständigkeit gegenüber den Johannesjüngern in den Vordergrund stellen. Der "Vorbildcharakter, den das Beten Jesu an dieser Stelle hat"¹, ist an dieser Stelle ganz dem Bestreben untergeordnet,

1) OTT, Gebet S.97.

den Unterschied zwischen Jesus- und Johannesjüngern, der sich im Gebet manifestiert, zu verdeutlichen. Im Zusammenhang der Aussendungsrede¹ wurde bereits gezeigt, daß die hellenistisch-judenchristliche Redaktion der Logienquelle eine gewisse 'Animosität' gegenüber Johannes dem Täufer erkennen läßt. Die Verbindung mit dem Kyrios-Titel bestärkt die Richtigkeit der Annahme, daß die zweite Einleitung, die Bitte der Jünger um ein besonderes Gebet, auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion der Logienquelle zurückgeht.

Nach dem bisher Gesagten legt sich somit der Schluß nahe, daß die Geistbitte ebenfalls auf diese sekundäre Redaktion der Logienquelle zurückzuführen ist. Lukas hat demnach in seiner Vorlage das Vaterunser mit der Geistbitte gelesen. Möglicherweise hat er die inhaltliche Verknüpfung zwischen der Eingangswendung (Lk 11, 1b.c) und der Geistbitte nicht mehr verstanden und deswegen der Jüngerbitte noch eine Situationsschilderung (Lk 11,1a) vorausgeschickt. Es scheint mir aber nicht zweifelhaft zu sein, daß Lukas die Geistbitte des Vaterunsers *n i c h t* in sein Evangelium aufgenommen hat, sondern die ihm geläufige Bitte um das Kommen des Reichs.

Das Ergebnis der äußeren Textkritik wird also durch die innere Kritik bestätigt: Die Geistbitte gehört nicht zum ursprünglichen Text des Lukasevangeliums. Der Nachweis der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion klärt zwar nicht restlos das Auftauchen der Geistbitte bei den genannten Kirchenvätern, zeigt aber doch die Richtung an, in der die Lösung des Problems zu suchen ist.

Man wird allerdings fragen müssen, ob denn überhaupt "eine Bitte um den heiligen Geist innerhalb einer Gemeinde möglich" ist, "welche sich rühmt, den Geist zu besitzen"². Durch die Geistverleihung bei der Taufe

1) Vgl. oben S.32ff.

2) LOHMEYER, Vater-unser S.188. Nach HARNACK, Über einige Worte Jesu S.205, ist "die altchristliche Vorstellung die, dass man den Geist entweder hat (als dauernden Besitz) oder nicht hat - als tägliche Bitte erscheint die Bitte um den heiligen Geist daher auffallend".

erübrigt sich aber nicht die Bitte um den heiligen Geist¹, denn diese Geistverleihung ist das Angeld auf den "Tag der eschatologischen Vollendung"². "Die Bitte um das Kommen des Geistes nimmt aber nur eine alttestamentliche jüdische Hoffnung auf, die besonders in apokalyptischen Kreisen lebendig geblieben war."³ Die christliche Gemeinde versteht sich also als Gemeinde der angebrochenen Heilszeit, als Gemeinde auf dem Weg zur eschatologischen Vollendung.⁴ Zugleich distanziert sie sich damit von den Johannesjüngern⁵, sie kennen dieses Gebet und diese Bitte nicht, sie stehen damit außerhalb der Wirksamkeit des Geistes und außerhalb der endzeitlichen Heilsgemeinde.⁶

Der Weg zur Klärung dieser sekundären Lesart in Lk 11,2 führt also nicht eigentlich über den Text des Lukas evangeliums, der Ansatzpunkt ist die Logienquelle in der Fassung der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion. Lukas hatte die Geistbitte nicht in sein Evangelium aufgenommen, vielmehr hat die Geistbitte zusammen mit der einleitenden Bitte der Jünger Jesu in Lk 11,1b.c möglicherweise bereits ein gewisses Eigenleben geführt und ist auf 'außerkanonischem' Weg wieder in die Evangelienüberlieferung eingedrungen und so für uns wieder greifbar bei Marcion und Gregor von Nyssa. Dieser Lösungsvorschlag ist sicher ungewöhnlich, entspricht aber darin der ungewöhnlichen handschriftlichen Bezeugung der Geistbitte.⁷

-
- 1) Deswegen ist auch der Schluß von KLEIN, Die ursprüngliche Gestalt S.44, unzutreffend: "Diese Bitte konnte nur von einem herrühren, dem der heilige Geist noch ein Gegenstand der Sehnsucht und der Verheißung war - von Johannes."
 - 2) LOHMEYER, Vater-unser S.187; vgl. auch FOERSTER, Der Heilige Geist S.119.
 - 3) FREUDENBERGER, Zum Text der zweiten Vaterunserbitte S.427, vgl. die Belege auf S.427f; außerdem bei LOHMEYER, Vater-unser S.186ff; SCHWEIZER, Gegenwart des Geistes S.154f; BIEDER, ThW 6 S.386.
 - 4) Vgl. SCHWEIZER, Gegenwart des Geistes S.174.
 - 5) Vgl. auch unten S.288ff.
 - 6) Nur so ist die Aussage von Lk 11,1b motiviert, anders LOHMEYER, Vater-unser S.191.
 - 7) LOHMEYER, Vater-unser S.186, vermutet, daß die Geistbitte aus kleinasiatischer Tradition stammt.

Gegenüber dieser ungewöhnlichen Erklärung bietet sich natürlich die andere Möglichkeit an, daß die von Lukas aus der Logienquelle übernommene Geistbitte sehr früh durch den liturgischen Gebrauch bzw. durch den parallelen Matthäustext verdrängt wurde. Dieser auf den ersten Blick einleuchtenden Erklärung steht aber die Tatsache entgegen, daß keine einzige Handschrift dann den ursprünglichen Text erhalten hätte. Die Annahme einer nachträglichen Eintragung der Geistbitte anstelle der Reichsbitte in den Lukastext ist eine dritte theoretisch denkbare Lösung. Freilich ergeben sich dabei unverhältnismäßig große Schwierigkeiten¹ angesichts der äußerst schwachen Bezeugung der Geistbitte und der Tatsache, daß in Lk 11,2-4 ein liturgisch geprägter Text vorliegt. Eine Antwort in dieser Richtung legt sich deshalb nicht nahe.

Zum Vaterunsertext des Marcion ist noch eine Bemerkung nachzutragen: Es besteht kein Anlaß, zu bezweifeln, daß Marcion die matthäische Fassung des Vaterunsers kannte. "Daß schon Marcion einen von Matthäus beeinflussten Lukastext gebraucht hat"², ist nicht nachzuweisen. Der Text bei Tertullian läßt deutlich erkennen, daß Marcion den 'Kurztext' des Lukas verwendet.³ Nach Meinung OTTs fand Marcion die Geistbitte vor, setzte diese aber als 1.Bitte des Vaterunsers ein und konnte dann ohne Schwierigkeit die Reichsbitte anschließen.⁴ Die andere Möglichkeit ist aber mindestens genauso wahrscheinlich: Marcion fand im Lukastext des Vaterunsers die Reichsbitte vor; da er die 1.Bitte (ἀγασθήτω τὸ ὄνομα σου) für 'überflüssig' hält, fügt er anstelle dieser Bitte die Geistbitte ein, die ursprünglich, d.h. in der

1) Die Gründe dafür ergeben sich aus den bisherigen Ausführungen.

2) VON HARNACK, Text des Vater-Unsers S.28; auch von OTT, Gebet S.114 Anm.47. S.116f bestritten.

3) Vgl. die Rekonstruktion VON HARNACKs, Marcion S.207*; ders., Text des Vater-Unsers S.28.

4) OTT, Gebet S.116.

Überlieferung der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion der Logienquelle mit diesem Text verbunden war und die ihm aus der Tradition bekannt war. Diese Möglichkeit ist insofern näherliegender, als sie die - in jedem Fall zugestandene - Korrektur des Marcion lediglich durch einen Austausch der 1. Bitte ohne sonstige Änderungen (das parallele ἐλθέτω ausgenommen) erklärt.

Dieser Lösungsvorschlag läßt freilich offen, auf welchem Weg Marcion und Gregor von Nyssa von der Geistbitte im Vaterunsertext Kenntnis bekommen haben. Immerhin konnte gezeigt werden, daß diese sekundäre Textform sehr wahrscheinlich älter als Lukas ist. Dieser traditionsgeschichtliche Hintergrund der Geistbitte erklärt die schwache Bezeugung m.E. besser als das Argument, die ursprüngliche Lukaslesart sei durch die frühe Angleichung an den Vaterunsertext des Matthäus nahe verlorengegangen.

Bevor andere Fragen, die mit diesem Lösungsvorschlag zusammenhängen, diskutiert werden, soll zunächst zur Ausgangsfrage zurückgelenkt werden¹: Liegt in Lk 11, 1-13 eine Spruchkomposition der Logienquelle vor oder handelt es sich um eine lukanische Zusammenstellung? Nach den bisherigen Ergebnissen geht die Formulierung der Geistbitte auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion zurück. Es ist dann aber zu prüfen, ob nicht die Zusage, daß der Vater im Himmel den heiligen Geist geben wird, also die Anwendung des Bildwortes (Lk 11, 11-13) ebenfalls dieser Redaktion zuzuweisen ist. Es ist zwar sicher, daß der Wortlaut in Lk 11,13 sekundär geändert wurde, aber keineswegs erwiesen, daß diese Korrektur auf Lukas zurückgehen muß.

POLAG hat im Zusammenhang mit der Analyse von Lk 3, 21.22//Mt 3,(13.)16.17 gezeigt, daß für τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον und ἐξ οὐρανοῦ in Lk 3,22 lukanische Redaktion

1) Vgl. oben S.264f.

nicht n a c h w e i s b a r i s t¹, das gleiche gilt auch für Lk 11,13.² Es muß offen bleiben, ob unsere Analyse von Lk 11,13 zur Beantwortung der schwierigen Frage im Zusammenhang mit Lk 3,21f neue Anregungen gibt.³ Daß sowohl in Lk 3,22 als auch in Lk 11,13 die beiden Ausdrücke $\piνεῦμα ἁγίου$ und $\epsilonἰς οὐρανόν$ stehen, wird man schwerlich als Zufall bezeichnen können, ebensowenig aber auch als Beweis für lukanische Redaktion⁴ werten dürfen.

1) POLAG, Umfang S.114.

2) Lukas schreibt $\epsilonἰς οὐρανόν$ außer in Lk 11,13 noch in Lk 11,16, einem Vers, für den man mit ziemlicher Sicherheit lukanische Redaktion ausschließen kann und außerdem noch in Lk 20,4.5 in Übernahme der Markusparallele. Lukas schreibt sonst immer $\epsilonἰς τοῦ οὐρανοῦ$; vgl. die Belege bei POLAG, Umfang S.114; S.45 Anm.523. Vgl. auch JEREMIAS, Abba S.40f; WREGGE, Bergpredigt S.102 Anm.3. - Beim Sprachgebrauch von $\piνεῦμα$ bzw. $\piνεῦμα ἁγίου$ läßt sich nicht mit der gleichen Sicherheit lukanische und vorlukanische Redaktion trennen (vgl. die Belege bei POLAG, Umfang S.114). Die negative Abgrenzung ist aber sicher angebracht, daß nicht in jedem Fall lukanische Redaktion vorliegen muß, da seine 'Pneumatologie' sehr wahrscheinlich keine eigenständige Schöpfung ist. Die Anregungen dazu wird er aus der Tradition empfangen haben.

3) Vor allem die Frage, ob die Taufe Jesu (Lk 3,21f) zur Logienquelle zu rechnen ist, wie es vor allem in der englischen Forschung immer wieder erwogen wird. Vgl. nur TAYLOR, The original Order S.264; P.BROWN, The Form of 'Q' know to Matthew S.40. Für die hellenistisch-judenchristliche Redaktion läßt sich dies m.E. zumindest wahrscheinlich machen. Die Wiedergabe von Ps 2,7 durch Kodex D, die Altlateiner und die Kirchenväterzitate in Lk 3,22fin steht damit möglicherweise in Zusammenhang.

4) Vgl. dazu die Äußerung von VON HARNACK, Der ursprüngliche Text S.27 Anm.1: "Auch sonst hat es Lukas im Evangelium und in der Apostelgeschichte viel mit dem 'Geist' zu tun; es ist daher mißlich, einen Vers, der vom Geiste handelt, ihm abzusprechen." - HAHN, Hoheitstitel S.107 Anm.5 bemerkt zu Mt 7,11//Lk 11,13 und der Tatsache, daß die "Gabe des himmlischen Vaters statt $\delta\gamma\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ das $\piνεῦμα ἁγίου$ genannt wird": "der Sache nach ist dies nicht als spezifisch lukanisch anzusehen, sondern von ihm wohl schon übernommen". - WREGGE, Bergpredigt S.108 meint: "Daß erst Lk die Erwähnung des hl. Geistes in 11,13 veranlaßt habe, ist mehr als unwahrscheinlich... Wo Lk in seinem Evangelium Aussagen überliefert, die auf eine Geistbegabung schon des vorösterlichen Jüngerkreises schließen lassen (außer 11,13 noch 12,10.12), reproduziert er ohne Ausnahme den Wortlaut seiner Vorlagen, wie er 11,13 durch die liturgische Praxis der Gemeinden bestimmt ist."

Demgegenüber stellen wir die These auf, daß sich von Lk 11,1b.c. über die Geistbitte in Lk 11,2 bis zu der sekundären Formulierung in Lk 11,13 ein Bogen spannt. An diesen drei Stellen hat die hellenistisch-judenchristliche Redaktion das ihr vorliegende Material redaktionell bearbeitet. Die Ausgangsfrage kann damit beantwortet werden: Die Komposition Lk 11,1-13 geht nicht auf Lukas zurück, sondern bereits auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion der Logienquelle.¹

Dieses Ergebnis kann in Frage gestellt werden durch das Argument, daß in Lk 11,13 die Korrektur des ursprünglichen Wortlautes ἀγαθά durch πνεῦμα ἄγιον nicht isoliert werden darf von der Neuformulierung der Gegensatzpaare Fisch-Schlange und Ei-Skorpion in Lk 11,11f; denn "mit voller Absicht" sind "zwei schädliche, gefährliche, ja diabolische Gaben" genannt, "freilich nicht nur, um den Gegensatz zu verschärfen oder die negativen Seiten der Gegensatzpaare einander anzugleichen, sondern um sie den δόματα ἀγαθά, die dann als πνεῦμα ἄγιον mit Namen genannt werden, als s c h ä d l i c h e Gaben entgegenzustellen."²

Es läßt sich nun aber sehr deutlich zeigen, daß die beiden als Gegensatzpaare formulierten 'diabolischen' Tiere, nämlich Schlange und Skorpion im Neuen Testament nur noch an einer Stelle genannt werden und zwar in Lk 10, 19 und dort ebenfalls "geradezu als Exponenten der Gefährlichkeit"³. Im Zusammenhang der Aussendungsrede konnte bereits nachgewiesen werden, daß der Bericht von der Rückkehr der Boten in Lk 10,17-20 eben derselben hellenistisch-judenchristlichen Redaktion zuzuweisen ist. Damit ist von verschiedenen Seiten nachgewiesen, daß die redaktionellen Eingriffe in Lk 11,11-13 auf diese sekundäre Redaktion zurückgehen.

1) Auf dem Hintergrund der Analyse von S.260-262 kann damit mit großer Wahrscheinlichkeit auch Lk 11,5-8 zur Logienquelle gezählt werden.

2) OTT, Gebet S.111.

3) OTT, Gebet S.110.

Es soll grundsätzlich nicht bestritten werden, daß "dieses Stück Lk 11,11-13 nicht nur trefflich zu der Hochschätzung, die der heilige Geist in den Lukasschriften genießt," paßt, "sondern auch zur Haltung, die Lukas gegenüber den irdischen Gaben einnimmt"¹. Aber gerade an dieser Stelle ist deutlich zu erkennen, daß dieses Theologumenon keine eigenständige Schöpfung des Lukas ist, er vielmehr ein Schüler hellenistisch-judenchristlicher Theologie ist.²

Das bisher zum Redekomplex Lk 11,1-13 Erarbeitete muß noch durch einige Beobachtungen präzisiert werden:

Mit Bedacht wurde bislang nur von dem 'Redekomplex Lk 11, 1-13' gesprochen, damit ist noch offengelassen, auf welcher traditionsgeschichtlichen Stufe die Bildung dieses Redekomplexes vorgenommen wurde. Bislang wiesen wesentliche Kompositionsmerkmale auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion. Hat diese eine Spruchkomposition der ursprünglichen Fassung der Logienquelle aufgenommen?

Lediglich die erweiterte Spruchgruppe von der Sicherheit der Erhörung des Gebets (Lk 11,9-13) ist aufgrund der Parallelüberlieferung in Mt 7,7-11 zunächst zur Logienquelle zu rechnen. Allerdings ist zu beachten, daß Matthäus diese Spruchgruppe zweifellos in der ursprünglichen Fassung überliefert und damit Überlieferungsgeschichtlich vor der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion einzuordnen ist. Aber nicht nur für Lk 11,9-13, sondern für die ganze Spruchkomposition Lk 11,1-13 gilt, daß Matthäus **n i c h t**

1) OTT, Gebet S.111.

2) Bezeichnend ist z.B. auch, daß OTT, wenn er darstellt, daß "die Bitte um die irdischen Gaben, die für Matthäus selbstverständlich ist, bei Lukas... fast ein wenig diskriminiert (erscheint), wie der irdische Besitz bei Lukas überhaupt" (OTT, Gebet S.108), dies ausschließlich anhand der Texte der Logienquelle bzw. des Sonderguts belegt. - SCHWEIZER, ThW 6 S.407 argumentiert ähnlich: "Die Korrektur liegt Lukas schon deswegen nahe, weil für ihn ἀγαθά als irdische Güter leicht suspekt sind (12,18f); sie zeigt aber, daß für ihn der Geist die Gabe schlechthin ist, die den Glaubenden in der Gemeinde zukommt." Und auch VON BAER, Der Heilige Geist S.152: "An dieser Stelle können wir ein Stück engenster lukanischer Anschauung kennen lernen, die in dem Gebet in erster Linie eine Bitte um Kraft aus der Höhe, um den Heiligen Geist sieht und dementsprechend die Gabe des Geistes als Gebetserhörung bewertet."

die hellenistisch-judenchristliche Fassung der Komposition wiedergibt. Sowohl die Einleitung in Lk 11,1b.c als auch die Geistbitte im Vaterunser haben bei Matthäus keinerlei Spuren hinterlassen; und auch das Gleichnis vom 'unverschämten' Bitten in Lk 11,5-8, das möglicherweise erst der sekundären Fassung der Logienquelle zuzurechnen ist, kennt Matthäus nicht. Sicher ist nur, daß das Vaterunser (Mt 6, 9-13) und die Sprüche von der Sicherheit der Erhörung (Mt 7,7-11) in die Komposition der Bergpredigt eingefügt sind; es kann aber nicht nachgewiesen werden, daß Matthäus die Spruchkomposition in Lk 11,1-13 vorlag und daß er daraus den zur Bergpredigt 'passenden' Stoff exzerpierte. Allenfalls für Lk 11,1b-4 könnte man zu zeigen versuchen, daß Matthäus keinen Anlaß hatte, den Text in dieser Form zu übernehmen, sondern den ihm geläufigen Wortlaut des Vaterunserers anstelle des Q-Textes in seine Komposition der Bergpredigt einfügte. Dieser theoretisch gangbare Weg wird aber abgeschnitten durch den Hinweis auf die Ursprünglichkeit des Wortlautes in Mt 7,7-11. Deshalb ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Spruchkomposition in Lk 11,1-13 Matthäus *n i c h t* vorlag; die Spruchfolge Lk 11, 1-13 kann also nicht zum ursprünglichen Bestand der Logienquelle gerechnet werden.¹

Daß die erweiterte Spruchgruppe Lk 11,9-13 in der Logienquelle nicht unmittelbar vor der Beelzebulrede eingeordnet war, ist sehr wahrscheinlich. Der ursprüngliche Kontext von Lk 11,9-13 innerhalb der Logienquelle läßt sich aber nicht mehr ermitteln, die Einarbeitung in neue Textzusammenhänge sowohl durch Matthäus als auch durch die hellenistisch-judenchristliche Redaktion hat die Spur verwischt.

Innerhalb Lk 11,1b-13 ist die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Einordnung von Lk 11,2-4/Mt 6,9-13 zu stellen. Die Frage läßt sich nicht einfach analog zu

1) In diesem speziellen Fall stimme ich mit WREGGE, Bergpredigt S.108 überein, "daß wörtliche Übereinstimmung im Mt-Lk-Spruchgut keineswegs ein Hinweis auf eine den beiden Evangelisten gemeinsame, schriftliche Vorlage ist. Dieses Ergebnis darf aber nicht derart verallgemeinert werden, "daß die Evangelisten nicht eine literarische Spruchquelle, sondern unabhängige Parallelüberlieferungen aufnehmen und bearbeiten." (S.109).

Lk 11,9-13 beantworten, da es sich bei dem Wortlaut des Vaterunser um liturgisch geprägtes Gut handelt. Folgende Möglichkeiten müssen geprüft werden: Das Vaterunser gehört dem jeweiligen Sondergut des Evangelisten an¹ oder aber beide Fassungen gehen auf eine gemeinsame Grundform in der Logienquelle zurück, die von dem jeweiligen Evangelisten redaktionell bearbeitet wurde.² Die Problemlage ist also im Vergleich mit Lk 11,9-13// Mt 7,7-11 nahezu die gleiche, in welcher Richtung ist die Antwort zu suchen?

Mit Recht weist OTT darauf hin, "daß die Matthäus- und die Lukasfassung des Vaterunser nicht zwei selbständige Übersetzungen von aramäischen Gebetsformeln sein können; die große Verwandtschaft der beiden setzt Abhängigkeit des einen vom andern im griechischen Text voraus"³, der wichtigste Beleg dafür ist das so ungewöhnliche ἐκλογος. Damit ist aber noch nicht die Zugehörigkeit des Vaterunser zur Logienquelle erwiesen, solange der Beweis dafür aussteht, daß Matthäus den Q-Text auch in der hellenistisch-judenchristlichen Fassung kannte. Man kommt also ohne die Differenzierung 'zur ursprünglichen Fassung der Logienquelle' und 'zur sekundären Fassung der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion' gehörig nicht aus.

Es soll nicht bestritten werden, daß dem Wortlaut nach das Vaterunser der ursprünglichen Fassung der Logienquelle angehört haben kann, man muß dann allerdings für die entsprechenden Abweichungen von der (zu erarbeitenden) ursprünglichen Q-Fassung allein die lukanische Redaktion heranziehen.⁴ Analysiert man die einzelnen Spruchgruppen unter diesem Gesichtspunkt, so ist es nicht einfach, die Richtigkeit des methodischen Ansatzpunktes in Frage zu stellen, da in der Tat ein relativ geschlossenes Gesamtbild die Einzelanalyse zu bestätigen

1) So z.B. MANSON, Sayings S.167.265.

2) So z.B. KNOX, Sources S.60f; vgl. auch S.26 Anm.1.

3) OTT, Gebet S.121. Anders WREGGE, Bergpredigt S.101.105.

4) Dies tut z.B. OTT, Gebet passim.

scheint. Aber sind die traditionsgeschichtlichen Verbindungslinien hierbei nicht zu geradlinig gezogen? An der Überlieferung des Vaterunsertextes wird m.E. deutlich, daß man mit der Alternative entweder Logienquelle oder Sondergut nicht durchkommt. Die Einschaltung der Zwischenstufe der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion klärt den Sachverhalt zutreffender. Danach ermöglicht die Textüberlieferung in Lk 11,2-4/Mt 6,9-13 nicht den Nachweis, daß das Vaterunser der ursprünglichen Fassung der Logienquelle angehört, vielmehr läßt sich lediglich für die sekundäre Redaktion der Logienquelle das Vaterunser - und zwar in der lukanischen Form - nachweisen.

Die 'vollständige' und offensichtlich dem liturgischen Gebrauch¹ entsprechende Textform des Vaterunser bei Matthäus läßt sich eher durch die Herkunft aus dem matthäischen Sondergut bzw. der Liturgie erklären als durch den bislang nicht nachweisbaren 'Urtext' des Vaterunser in der ursprünglichen oder sekundären Fassung der Logienquelle. Die beiden Fassungen des Vaterunser sind also literarkritisch gesehen voneinander unabhängig, und dennoch ist sehr wahrscheinlich, "daß die beiden Formen auf eine Urform und eine Übersetzung zurückgehen"².

Die traditionsgeschichtlichen Analysen zu Lk 11,9 bis 13 und Lk 11,2-4 zwingen zu der Schlußfolgerung: Wenn die Spruchgruppe Lk 11,9-13 und das Vaterunser in Lk 11,2-4 in ihrer jetzigen Textform und in ihrem Kontext auf die sekundäre Fassung der Logienquelle zurückgehen, dann ist Lk 11,1-13 eine Komposition der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion der Logienquelle. Lk 11,1-13 ist also als Ganzes nicht der ursprünglichen

1) Vgl. den Wortlaut des Vaterunser in der Didache 8,2.

2) HARNACK, Sprüche S.48. Vgl. auch JEREMIAS, Vaterunser S.156-160; ders., Theologie S.188-196; K.G.KUHN, Achtzehngebet und Vaterunser S.39; VAN DER BUSSCHE, Vater Unser S.18f; LEANEY, Luke S.59-68. - Den Rekonstruktionsversuch von SCHWARZ, Matthäus VI.9-13/Lukas XI.2-4 S.233-248, wird man u.a. aufgrund des "metrischen Postulats" (S.245) als verfehlt bezeichnen müssen.

Fassung der Logienquelle zuzurechnen, sondern die sekundäre Redaktion hat die verschiedenen Logien zu einer Rede zusammengestellt und diese der Beelzebulrede vorangesetzt.¹ Dabei muß lediglich die Frage offen bleiben, ob das Vaterunser (in welcher Fassung?) und die erweiterte Spruchgruppe über die Sicherheit der Erhörung in Lk 11,9-13//Mt 7,7-11 bereits zum Stoff der ursprünglichen Logienquelle gehörte, ohne daß allerdings der Kontext noch festgestellt werden könnte oder ob sie von der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion und von Matthäus der mündlichen Tradition entnommen worden sind.

-
- 1) Eine ausführliche Analyse von Lk 17,1-10 und Lk 17,22-37 könnte möglicherweise zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen. Die Rede vom 'Tag des Menschensohns' ist zur ursprünglichen Fassung der Logienquelle zu rechnen (vgl. oben S.220ff), demgegenüber ist die Spruchsammlung in Lk 17,1-10 sicher einer späteren Redaktion zuzuschreiben, und es ist m.E. fraglich, ob der Nachweis einer gemeinsamen Vorlage für Matthäus und Lukas zu bringen ist. POLAG, Christologie S. 19, hat darauf hingewiesen, daß das Gleichnis Lk 11,5-8 "unter den formal ähnlichen Sprüchen wegen seiner Ausführlichkeit...Lk 17,7-10 nahe steht". Es ergeben sich aber auch zwischen Lk 11,1-13 und Lk 17,1-10 interessante Parallelen (dabei ist vorausgesetzt, daß Lk 17,11-19 und Lk 17,20f dem lukanischen Sondergut bzw. lukanischer Redaktion angehören). In beiden Fällen liegt eine Komposition vor, die aus mehreren Logien bzw. Logiengruppen und einem ausführlichen Gleichnis besteht. Das Gleichnis ist jeweils mit τὸς (ὁ) ἐξ ὑμῶν eingeleitet. In Lk 17 gehören die Logien in V.1-3a und V.3b-4 zusammen, sie sind durch εἰπὼν ὁ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ eingeleitet. In V.5 folgt bereits eine zweite Eingangswendung als Einleitung zu dem Logion vom Glauben (V.6). Die Verwendung des Kyrios-Titels dürfte wiederum auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion hinweisen, zumindest ist es sehr unwahrscheinlich, daß V.5 und V.6 auf lukanische Redaktion zurückgehen. - Der Rede über die Wiederkunft des Menschensohns (Lk 17,22-37) ist eine Rede (V.1: εἰπὼν ὁ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) Jesu vorgeschaltet, die sich mit sehr aktuellen Gemeindeproblemen beschäftigt. Es wäre nun im einzelnen zu fragen, inwieweit diese praktischen Gemeindeprobleme die mit der Parusie des Menschensohns zusammenhängenden Fragen 'überlagerten' und die Bildung einer eigenen Rede Jesu erforderlich machten. Möglicherweise spielt die Verzögerung der (in Lk 17,22-37 angekündigten) Parusie dabei eine entscheidende Rolle.

Es ist darauf hinzuweisen, daß die Untersuchung von Lk 11,1-13 unabhängig vom Komplex der Aussendungsrede vorgenommen wurde, formal aber zu ähnlichen Ergebnissen führte. Auch der Aussendungsrede Lk 10,2-16 geht eine Überlieferung (Lk 9,52-62) voraus, die sich ebenfalls aus 'Sondergut' (Lk 9,52-56) und Q-Stoff (Lk 9,57-60.61f) zusammensetzt, die Einleitungswendung in Lk 10,1 ist mit der in Lk 11,1b.c vergleichbar. In beiden Fällen werden nicht etwa beiläufige redaktionelle Notizen eingefügt, sondern theologisch relevante und aktuelle Probleme nachträglich hinzugefügt, ohne daß die Redeeinheit der Logienquelle verändert wird.

Ein weiteres Problem kann hier nur gestreift werden: Bei der Analyse der Aussendungsrede war von der sekundären 'Rahmung' der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion die Rede, d.h. es wurde nicht nur eine sekundäre Einleitung, sondern auch ein sekundärer Abschluß festgestellt, der in Lk 10,17-20 vorliegt. Geht die Parallelität zwischen Lk 9,52-62 und Lk 10,1.17-20 auf der einen Seite und Lk 11,1-13 auf der anderen Seite so weit, daß der nachträglichen Einleitung in Lk 11,1-13 auch ein nachträglicher Schluß entspricht?

Den Komplex Lk 11,14-54 hat POLAG mit Recht mit der Überschrift 'Auseinandersetzungen' versehen.¹ Es wäre zu fragen, ob dieses Thema nicht mit Lk 12,1b wieder aufgenommen wird und somit auch Lk 12,2-9 dem Redekomplex 'Auseinandersetzungen' zuzuordnen ist. Die Warnung vor falscher Menschenfurcht in Lk 12,4-7 und das viel behandelte Logion vom Bekennen in Lk 12,8 bieten sich inhaltlich ja geradezu als Abschluß dieses großen Redekomplexes an.

Mit Lk 12,9//Mt 10,33 bricht die von Matthäus und Lukas in gleicher Reihenfolge erhaltene Spruchabfolge (Lk 12,2-9//Mt 10,26-33) ab. In Lk 12,10

1) POLAG, Christologie S.2.

folgt das Logion von der Sünde wider den heiligen Geist und in Lk 12,11f das Logion vom Beistand des heiligen Geistes. Auffallenderweise existieren für beide Logien Parallelüberlieferungen bei Matthäus (Mt 12,31f; 10,19f) u n d Markus (Mk 3,28-30; 13, 11), ohne daß sich für die beiden Logien in der Fassung des Lukas eine direkte Abhängigkeit feststellen ließe.

Die komplizierten Überlieferungsgeschichtlichen Probleme von Mk 3,28-30//Mt 12,31//Lk 12,10 können hier nicht behandelt werden¹, die Diskussion hat aber gezeigt, daß eine literarische Abhängigkeit zwischen Mk 3,28ff und Mt 12,31f besteht², während diese für Lk 12,10 und Mt 12,31f nicht aufgezeigt werden kann. Auch die nahezu wörtliche Übereinstimmung zwischen Mt 12,31a und Lk 12,10a ist kein sicherer Beweis dafür, daß dieses Logion der ursprünglichen Fassung der Logienquelle zuzurechnen ist. Nahezu wörtliche Übereinstimmung kann, aber muß nicht in jedem Fall ein untrügliches Zeichen für die Zugehörigkeit zur ursprünglichen Fassung der Logienquelle sein, dies zeigte bereits die Analyse von Lk 11,1b-4. Wenn der Kontext eines Logions nicht eindeutig auf Q-Zusammenhang hinweist, ist zu prüfen, ob die Übereinstimmung im Wortlaut zwischen Matthäus und Lukas nicht auch auf anderem Wege erklärt werden kann.

Es wäre also zu klären, ob Mt 12,32 n u r erklärt werden kann als eine Kombination der schriftlichen Vorlagen Mk 3,29 und Lk 12,10; anders formuliert: Die Vermutung ist m.E. nicht völlig von der Hand zu weisen, daß Lk 12,10-12 als Abschluß und Aktualisierung der großen Rede der Logienquelle über die 'Auseinandersetzungen' in Lk 11,14-12,9 der

1) Vgl. den kurzen Abriß bei HAHN, Hoheitstitel S. 299f Anm.5; WREGE, Bergpredigt S.156-180.

2) WREGE, Bergpredigt S.164-167.

hellenistisch-judenchristlichen Redaktion zuzusprechen ist. Sollte diese Vermutung zutreffen, dann wäre eine Brücke geschlagen von Lk 11,2 (Geistbittet) und Lk 11,13 zu Lk 12,10-12 und unter dieser Brücke würde dann (um im Bild zu bleiben) der breite Strom der ursprünglichen Logienquelle fließen.

Für die Interpretation des Logions in Lk 12,10 ergeben sich damit neue Akzente: Wer um den heiligen Geist bittet (Lk 11,2), dem wird der Vater mit Sicherheit den heiligen Geist geben (Lk 11,13). Deswegen kann jede Sünde dem Menschen verziehen werden - mit einer Ausnahme. Wer den heiligen Geist und damit den Geber dieser guten Gabe, den Vater, lästert, dem wird nicht vergeben werden (Lk 12, 10). Diese paraphrasierende Aussage gewinnt an historischer Aktualität in Verbindung mit Lk 12,11.12: In der Zeit der Verfolgung kommt die Lästerung des heiligen Geistes der Verleugnung des Vaters gleich, denn gerade der heilige Geist ist es, der vor den jüdischen und heidnischen Gerichten den Angeklagten das rechte Wort in den Mund legt (vgl. Act 4,8).¹

Der immer wieder festgestellte Widerspruch zwischen der Aussage des Logions in Lk 12,8f und Lk 12,10 - literarkritisch gesehen beides Q-Logien - wird durch diese Überlegungen zwar nicht aufgehoben (was ja auch kaum möglich ist), er findet aber eine mögliche Erklärung: Die beiden Logien sind Überlieferungsgeschichtlich verschieden einzuordnen. Das Logion in Lk 12,8 macht "eine grundsätzliche Aussage über das Gerichtsgeschehen"², bleibt aber innerhalb des durch die Aussendungsrede (Lk 10,2-16) gesteckten Rahmens: In der Anerkennung bzw. Nichtanerkennung des durch die Boten verkündeten Anspruchs Jesu fällt der Mensch bereits jetzt das Urteil über sich selbst, auch wenn es erst im zukünftigen Gericht offenbar

1) Vgl. auch oben S.271f die Ausführungen über die Verheißung des Geistes.

2) POLAG, Christologie S.92.

werden wird. "Der Spruch scheint also inhaltlich und formal den Vorstellungszusammenhang der Unheilsworte vorauszusetzen."¹

Das Logion in Lk 12,10 (sowie Lk 12,11f) ist demgegenüber Überlieferungsgeschichtlich später einzuordnen. Falls der 'Brückenschlag' zu Lk 11,2.13 zutrifft, ist dieses alte, aber sicher nachösterliche Logion von der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion diesem Kontext eingefügt worden. Von daher erklärt sich die inhaltliche Spannung zwischen Lk 12,8f und Lk 12,10, die verursacht ist durch die sekundäre Rahmung des ursprünglichen Redekomplexes der Logienquelle. Die Schnittpunkte zwischen ursprünglicher Rede und sekundärer Rahmung liegen zwischen Lk 11,13/14 und zwischen Lk 12,8f/10.²

Ein wichtiges Argument ist noch nachzutragen:

Alle Anzeichen sprechen dafür, daß die theologisch geprägte Rede vom πνεῦμα ἅγιον nicht der ursprünglichen Fassung der Logienquelle eigen ist. Eine kurze Übersicht soll dies verdeutlichen:

Lk 3,16//Mt 3,11 (Mk 1,8)	Ankündigung der Geisttaufe durch den Täufer
Lk 3,22	Taufe Jesu
Lk 4,1//Mt 4,1(ohne ἅγιον)	Versuchung Jesu
Lk 10,21(//Mt 11,25)	Jubelruf
Lk 11,2.13(//Mt 7,7-11)	Geistbitte des Vaterunsers und Erfüllungsverheißung
Lk 12,10(//Mt 12,32) (Mk 3,29)	Lästerung wider den heiligen Geist
Lk 12,12(//Mt 10,20) (Mk 13,11)	Beistand des heiligen Geistes

-
- 1) POLAG, Christologie S.93; vgl. auch seine sehr knappen, aber wichtigen Bemerkungen zu Lk 12,8.9 auf S.92f.
 - 2) SCHMID, Lukas S.217, ist demnach auf der richtigen Spur, wenn er meint: "Ein Widerspruch zwischen den beiden Worten (V.9 und 10a) besteht nur dann nicht, wenn sich die Aussagen von V.9 und 10 nicht auf dieselbe Klasse von Menschen beziehen. V.9 bezieht sich offenbar auf die Jünger...V.10 weist...über den Kreis der Jünger Jesu hinaus."

Für alle Belege scheidet die Annahme einer lukanischen Redaktion aus: Für Lk 3,16; 12,10 und 12,12 ergibt sich dies aufgrund der Textüberlieferung; Lk 3,22 ist an anderer Stelle als unlukanisch erwiesen worden¹; in Lk 4,1//Mt 4,1 hat sehr wahrscheinlich Matthäus ἄγων ausgelassen, ebenso wie er die Einleitungswendung des Jubelrufs um τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ gekürzt hat, der umgekehrte Fall, daß Lukas diese Worte zugesetzt hat, legt sich schon aufgrund der Wiedergabe des Kontextes durch Lukas nicht nahe.² Lk 11,2.13 ist ebenfalls vorlukanisch.³

Andererseits gehören die Ankündigung der Geisttaufe, die Taufe Jesu und die Versuchung Jesu zu den sog. Einleitungssperikopen, die anerkanntermaßen nicht zur ursprünglichen Fassung der Logienquelle gerechnet werden können. Sie sind erst in einem späteren Stadium der Überlieferung dem Spruchgut der Logienquelle als Einleitung vorgesetzt worden. POLAG⁴ differenziert zwischen den Einleitungssperikopen und dem 'verwandten Material' in Lk 7,1-10//Mt 8,5-10.13; Lk 7,27.28//Mt 11,10.11; Lk 10,21.22//Mt 11,25-27; Lk 10,23.24; Lk 12,49.50; Lk 12,51-53//Mt 10,34-36; Lk 19,12-27//Mt 25,14-30. Die Frage, inwieweit diese Redaktionsschicht mit der von uns erarbeiteten hellenistisch-judenchristlichen Redaktion identisch ist, bedarf einer gesonderten Untersuchung. Die Sachlage ist deshalb nicht einfach zu übersehen, weil die sekundäre Redaktionsschicht in der Hauptsache altes Traditionsgut dem Stoff der Logienquelle hinzufügt und somit die einzelnen Traditionsstücke nur sehr bedingt einen Rückschluß auf die Redaktionsschicht erlauben.

Auf der einen Seite wird man verschiedene Stufen der sekundären Redaktion der Logienquelle annehmen, da Matthäus zwar die Einleitungssperikopen und einen Teil

1) Vgl. oben S.274f.

2) Nach POLAG, Christologie S.6* Anm.61 sehr wahrscheinlich vorlukanisch.

3) Vgl. oben S.270ff. Anders POLAG, Christologie S.6* Anm.61, dem "eine Änderung der Vorlage in Lk 11,13 (sc. durch Lukas) im Hinblick auf die Geistesgabe durchaus wahrscheinlich ist".

4) POLAG, Christologie S.131.

des 'verwandten Materials' kennt, die Rahmenstücke der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion (mitsamt dem Kyrios-Titel) für Matthäus dagegen nicht nachweisbar sind. Auf der anderen Seite ist die Verwendung von $\kappa\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\delta\gamma\iota\omicron\nu$ in den Einleitungssperikopen, in dem 'verwandten Material' und in den Rahmenstücken der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion nicht so uneinheitlich, daß die zwingende Notwendigkeit bestünde, einzelne voneinander völlig unabhängige Redaktionsstufen anzunehmen.

Eine erste, vorläufige Differenzierung der $\kappa\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\delta\gamma\iota\omicron\nu$ -Stellen legt sich nahe: Die Belege in Lk 3,16; 3, 22; 4,1; 10,21 sind alle christologisch orientiert, während die Belege in den Rahmenversen Lk 11,2.13; 12,10; 12,12 den heiligen Geist als Gabe Gottes für den Menschen kennzeichnen.¹ Somit können alle Belege, abgesehen von Lk 12,10.12 nicht für die ursprüngliche Fassung der Logienquelle in Anspruch genommen werden. Lk 12,12 kann aufgrund der Formulierung kaum dem frühen Überlieferungsstadium der Logienquelle zugerechnet werden, - es bleibt also das Logion in Lk 12,10, das sich aufgrund des Menschensohn-Titels wohl als altes Logion ausweist (vgl. aber Mk 3,28-30!), für dessen Zugehörigkeit zur ursprünglichen Fassung der Logienquelle aber nur die Parallelüberlieferung in Mt 12,32 spricht, ein Argument, dessen Stichhaltigkeit bereits in Frage gestellt wurde.

Dieses Ergebnis beruht im wesentlichen auf formalen Beobachtungen zu Lk 11,1-13 und Lk 12,10-12. Mit Recht wird man nach der inhaltlichen Bestätigung dieser Überlieferungsgeschichtlichen Einordnung von Lk 11,1-13 und Lk 12,10-12 fragen. Zunächst ist festzuhalten: Die

1) Die Aufteilung der Belege von $\kappa\epsilon\upsilon\mu\alpha$, wie sie POLAG, Christologie S.13, vornimmt, scheint mir verfehlt zu sein:

1. In der Formel der Geisttaufe Lk 3,16.
2. Als Gabe zu einer bestimmten Funktion Lk 12,12 (Lk 11,13).
3. Als in gewisser Weise selbständige Größe (Lk 3,22), Mt 4,1/Lk 4,1; Lk 12,10; (Lk 10,21).
4. Zur Bezeichnung des unreinen Geistes Lk 11,24.26.

hellenistisch-judenchristliche Redaktion greift die Reden Jesu, in denen er sich mit seinen Gegnern auseinandersetzt, auf, ohne ihren Inhalt zu ändern. Sie korrigiert nicht den Wortlaut der Überkommenen Jesus-Tradition, aber sie überliefert ihn auch nicht weiter ohne ihre theologischen Erfahrungen diesen Texten mitzugeben. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß die Beelzebulrede nicht mehr die Aktualität besaß, wie man dies für die ursprüngliche Fassung der Logienquelle annehmen muß, andererseits wird die Pharisäerrede angesichts von Verfolgungen (Lk 12,12!) eine neue Aktualität gewonnen haben.

Der Rahmenvers Lk 11,1b.c verrät aber eine ganz andere Frontstellung: Den Jesusjüngern stehen die Jünger Johannes des Täufers gegenüber. Man wird nicht von Gegnern sprechen dürfen, aber sicher von Konkurrenten. Es wurde bereits auf die inhaltliche Nähe zu dem Bericht in Act 19,1-7 verwiesen, der gleichsam der Prüfstein für die Interpretation von Lk 11,1b.c sein kann.

Die Auslegung dieses Verses ist deswegen schwierig, weil wir nicht den 'Klartext' vorliegen haben, sondern zwischen den Zeilen lesen müssen. Schon der Ausgangspunkt, daß sich Jesus- und Johannesjünger als Konkurrenten gegenüberstehen, ist von Lk 11,1bff her kaum gedeckt; dies ist aber vorauszusetzen, "da die Evangelisten die Existenz einer Täufergemeinde als Rivalin der jungen Kirche voraussetzen"¹. Für Lk 11,1ff gilt also ebenso wie für Act 19,1-7², daß der Text 'hinterfragt' werden muß.

Die Jünger bitten Jesus: 'Lehre uns beten, so wie auch Johannes seine Jünger beten lehrte'.³ Auffallend

1) KÄSEMANN, Johannesjünger S.162.

2) Zu Act 19,1-7 vgl. auch DIBELIUS, Überlieferung von Johannes S.87-98.

3) DIBELIUS, Überlieferung des Johannes S.44f, meint, daß die Erwähnung des Johannes in der Einleitung "das christliche Beten und somit auch das christliche Gebet als vom Täuferkreis abhängig erscheinen lassen" konnte. Um dies zu vermeiden, sei die Geistbitte, die keinesfalls aus dem Täuferkreis stammen konnte, in den Vaterunsertext eingefügt worden. Daß Einleitung und Geistbitte miteinander in Beziehung stehen, ist dabei erkannt, aber nicht weitgehend genug interpretiert.

ist zunächst, daß Jesus und Johannes auf einer Stufe stehen, ja, Johannes hat Jesus voraus, daß er eben seine Jünger beten lehrte. Man könnte von einer *captatio benevolentiae* sprechen: Das Verhalten des Täufers wird als vorbildlich hingestellt, Jesus greift auf den Wunsch seiner Jünger hin dieses vorbildliche Verhalten auf. Hinter diesem friedlichen Wettstreit versteckt sich aber bereits die Rivalität. Denn es geht ja nicht darum, daß die Jünger lernen, 'wie man die Hände faltet', vielmehr erwarten die Jünger von ihrem Meister ein 'gruppenspezifisches' Gebet, also ein Gebet, das sie von den Johannesjüngern unterscheidet. Es ist wohl kein Zufall, daß wir aus der Überlieferung nichts von einem Gebet der Johannesjünger wissen.¹ Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Formulierung in Lk 11,1 nur als Vorwand gebraucht ist, um das spezifisch christliche Gebet anbringen zu können. Bezeichnenderweise wird nur der Wortlaut des Jesusgebets aufgeführt, ein Vergleich beider Gebete liegt also nicht in der Absicht des Textes.

Wie bereits gezeigt wurde, ist der Text des Vaterunsers merkwürdig 'verfremdet'. Statt der Bitte um das Kommen des Reichs, die als ursprünglich zu gelten hat, ist den Jüngern die Bitte um das Kommen des heiligen Geistes, der uns reinigt, aufgetragen. Dieser Wortlaut verlangt geradezu einen Vergleich mit Act 19,1-7, denn auch dort ist offensichtlich von Johannesjüngern die Rede, und ist der heilige Geist das ausschlaggebende Motiv der Erzählung, deren Thema die Rivalität zwischen Johannes- und Jesusjüngern ist. In Lk 11,1ff wird das Problem anhand des Gebets exemplifiziert, in Act 19,1-7 anhand der Taufe. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die christliche Taufe das eigentliche Unterscheidungskriterium ist, denn mit dieser Taufe ist - im Gegensatz

1) Anders SEEBERG, Vaterunser S.111, der der Meinung ist, "daß Lukas von einem bestimmten Johannesgebet wußte und daß er - sonst hätte er die einführende Angabe nicht hingeschrieben - eine feste Beziehung zwischen dem Johannesgebet und dem Vaterunser kannte".

zur Johannestaufe - untrennbar die Geistverleihung verbunden und entsprechend ist die Geistbitte im Vaterunser (Lk 11,2) so formuliert, daß sie sich in der Tat am besten als ein Bruchstück aus einer Taufliturgie erklärt.¹

Ein weiterer ganz bezeichnender Beleg für die Auseinandersetzung zwischen der frühen Christengemeinde und den Täuferkreisen ist das Wort des Johannes über den Stärkeren, dessen Riemen zu lösen er nicht würdig ist; ich, Johannes, taufe euch mit Wasser, er wird euch mit dem heiligen Geist und Feuer taufen (Lk 3,16par). Die Taufe mit dem heiligen Geist überbietet also die Johannestaufe, ja noch mehr, sie löst sie ab. Die Johannes-taufe hat nur vorläufigen Charakter. Sogar die Worte ὁπῶς μου sind bei Lukas gestrichen, d.h. Johannes ist zwar Vorläufer, Jesus aber nicht Nachfolger.²

Die sekundäre Umformung der 2.Bitte des Vaterunsers, aber auch der Wortlaut der Eingangswendung in Lk 11,1b.c erlauben in keinem Fall, diese Szene als eine historische Reminiszenz zu verstehen. Man wird diesen Bericht vielmehr als eine historisierende Polemik gegen die Täufergemeinden zu erklären haben. Die Rivalität zwischen den Jesus- und Johannesjüngern wird in die Erdentage

-
- 1) Vgl. OTT, Gebet S.119 Anm.59, der sich mit Recht gegen die Erwägung ausspricht, "daß die Geistbitte erst in späterer Zeit aus dem Gebrauch des VU(=Vaterunser) bei der Taufe in den Lukastext eingedrungen sei"; wenn, dann ist sie nach seiner Meinung bereits bei der Abfassung des Evangeliums eingedrungen. OTT weist auch auf Lk 3,21f hin, ohne aber die Möglichkeit einer vorlukanischen Tradition zu erwägen. - Vgl. auch WREGE, Bergpredigt S.105: "Der gottesdienstliche Aspekt des Vaterunsers ist auch dort zu erkennen, wo sich in der handschriftlichen Überlieferung an die Stelle der Bitte um das Kommen des 'Reiches' diejenigen um die Gabe des Geistes geschoben hat."
- 2) Nach RICHTER, 'Bist du Elias' S.250f, hat Lukas in 3,13 ὁπῶς μου nur gestrichen, um Jesus von dem in V.17 geschilderten eschatologischen Richter zu trennen, "denn nach dem Auftreten des Täufers kommt nicht das Gericht, sondern die Heilspredigt Jesu und der Kirche" (vgl. auch Act 13,25; 19,4).

Jesu zurückverlegt und Jesus nimmt selbst Stellung.¹ Dabei ist die Szene so formuliert, daß an eine etwaige Mißstimmung oder gar Konkurrenz zwischen den beiden Gruppen zunächst nichts erinnert. "Da Jesus selber von Johannes getauft war, sich auf ihn berufen hatte und Teile der ältesten Christenheit dem Täuferkreise entstammten, konnte man nicht gut Johannes als Rivalen des Christus bekämpfen."² Ebensowenig konnte man Jesus selbst ein deutliches Wort der Distanzierung sprechen lassen. Deshalb ist eine historische Szene rekonstruiert, in der Jesus seine Jünger das Vaterunser lehrt, in einem Wortlaut, der speziell die Rivalität zwischen den Gemeinden berücksichtigt.³ Es ist deshalb ganz unwahrscheinlich, daß die lukanische Fassung des Vaterunsers überhaupt jemals liturgische Verwendung fand.⁴ Vielmehr soll gerade

-
- 1) Deswegen ist es auch verfehlt, diese Fassung des Vaterunsers in den Zusammenhang mit der Tauf liturgie zu stellen. Vgl. etwa SEEBERG, Vaterunser S.111: "Im Kreise derer, die das Gebet in der abweichenden Gestalt kannten, muß das Vaterunser beim Initiationsakt eine andere Stelle eingenommen haben. Der Täufling sprach es nicht nach, sondern vor dem Geistesempfang und zwar im Hinblick auf diesen und die sich anschließende Abendmahlfeier." - Vgl. auch HARNACK, Über einige Worte Jesu S.206; LEANEY, Luke S.68.
 - 2) KÄSEMANN, Johannesjünger S.163.
 - 3) Das Fehlen der 7.Bitte im lukanischen Text hängt wohl mit der Formulierung der 2.Bitte zusammen, d.h. die Auslassung der Reichsbitte veranlaßte die Streichung der inhaltlich ähnlich ausgerichteten Bitte um Erlösung vom Bösen. Diese Streichung wird nicht auf Lukas zurückgehen, er wird aber auch keine Veranlassung gesehen haben, diese Bitte wieder einzusetzen. Vgl. OTT, Gebet S.119f; GRÄSSER, Parusieverzögerung S.213. Für die Auslassung der 3.Bitte sind keine Gründe erkennbar, es ist nicht völlig auszuschließen, daß die lukanische Fassung hier ursprünglicher ist. Vgl. auch WREGE, Bergpredigt S.103f.
 - 4) So schon GREEVEN, Gebet S.74f: "Zur Erklärung, wie die Lesart bei Gregor und Maximus entstanden sein mag, ist die Feststellung von Wichtigkeit, daß beide vom Matthäus-Text ausgehen und den abweichenden des Lukas nur heranziehen, um darzulegen, er besage nichts anderes als Matthäus. Demnach führte der Lukas-Text ein mehr literarisches Dasein, das ihn nicht unter die gleichen Gesetze stellte wie den ständig in der Gemeinde gebeteten des Matthäus."

mit Hilfe des spezifisch christlichen Vaterunsers die Konkurrenz der Täufergemeinden abgewehrt werden, und dies geschieht unwiderlegbar durch die Einfügung der Geistbitte¹, die ihrerseits aus der Liturgie stammen kann.²

Auch das anschließende Gleichnis in Lk 11,5-8 und die weiteren Logien zielen auf die Aussage in Lk 11,13: der Vater im Himmel wird den heiligen Geist denen geben, die darum bitten. Jesus betont also selbst, daß sich das Gebet seiner Jünger durch die Bitte um den heiligen Geist qualitativ von jedem anderen Gebet unterscheidet. Und die Erfüllung dieser Bitte um den heiligen Geist ist ebenso sicher, wie es sicher ist, daß ein Vater seinem Sohn, der ihn um etwas Ebbares bittet, nicht ein giftiges und lebensgefährliches Tier in die Hand gibt. Die nachträgliche Korrektur des Bildwortes in Lk 11,13 stimmt in der Intention genau mit der sekundären Einfügung der Geistbitte überein. Selbst wenn Lk 11,1b.c nicht überliefert wäre, könnte man aufgrund der anderen Belege vermuten, daß in Lk 11,1-13 die Konkurrenz der Täufergemeinden theologisch abqualifiziert werden soll.

Da Lk 11,11-13 mit Sicherheit sekundär überarbeitet ist und auch die Geistbitte die ursprüngliche Reichsbitte ersetzt, und dazu beide Textkorrekturen mit der Einleitungswendung in Lk 11,1 harmonieren, kann es m.E. nicht zweifelhaft sein, daß die hellenistisch-judenchristliche Redaktion sich mit den Täufergemeinden auseinandersetzt.

Die hellenistisch-judenchristliche Redaktion fügt demnach der in der Logienquelle überkommenen Tradition ihre aktuelle Aussage an. Sie führt keine Auseinander-

1) Treffend formuliert DIBELIUS, Überlieferung von Johannes S.43: "'Der heilige Geist' scheint aber eine Art Schibboleth im Streit der Christen mit den Täuferjüngern gebildet zu haben."

2) JEREMIAS, Theologie S.118 Anm.77.

(Auseinander-)setzungen mehr mit den Pharisäern, sie sieht sich der Konkurrenz der Täuferbewegung¹ gegenüber, derer sie sich nicht etwa durch ein Gerichtswort einfach erledigen kann. "Die missionierende Kirche kämpfte zwar gegen die Täufersekte, aber nicht gegen, sondern um den Täufer und damit letztlich nicht gegen, sondern um seine Anhänger."² Die äußere Form der Argumentation ist durch die Redegattung der Logienquelle vorgegeben, auch in Lk 11, 1-13 sind verschiedene Logien zu einer Rede Jesu zusammengestellt.

Wenn unsere überlieferungsgeschichtliche Einordnung von Lk 12,10-12 zutreffen sollte, so ist zu fragen, ob nicht das Logion von der Lästerung des heiligen Geistes

1) Der Frage nach dem Verhältnis zwischen Johannes und Jesus und ihrer Darstellung in der Komposition des Lukasevangeliums kann hier nicht nachgegangen werden. Die vorgebrachten Überlegungen illustrieren gleichsam die wichtige, aber noch zu wenig beachtete Feststellung CONZELMANNs, Mitte der Zeit S.19: "Täuferapologetik findet Lukas schon in seinen Quellen." Zu diesen Quellen ist aber nicht nur Lk 1 mit den dort ineinandergewobenen Traditionen zu zählen, sondern auch die Logienquelle, die Lukas in der sekundären Fassung der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion vorlag (zumindest gilt dies für Lk 9,52-11,36!). Die von dieser hellenistischen Redaktion verfaßte Rahmung der Logienquelle ist so deutlich von der Auseinandersetzung mit den Täuferanhängern geprägt, daß man diesen Konflikt für die erste Zeit der christlichen Gemeinden und der christlichen Mission in Palästina kaum überschätzen kann; erst recht, wenn sich zeigen sollte, daß auch andere neutestamentliche Schriften (Johannesevangelium, Hebräerbrieft?) deutlicher als bisher erkannt über diesen Konflikt Auskunft geben. Vgl. dazu THYEN, ΒΑΠΤΙΣΜΑ S.97-125; RICHTER, 'Bist du Elias' S.248: "Bereits in Q ist die Grenze der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Täufers aufgezeigt worden...Man wird darin ein fortgeschrittenes Stadium der Auseinandersetzung der christlichen Gemeinde mit den Täuferjüngern sehen müssen, auch dann, wenn man Mt 11,11b nicht als sekundäre Bildung betrachtet, sondern als echtes Jesuswort." - Vgl. auch BAUER, Johannesevangelium S.16-18; CONZELMANN, Mitte der Zeit S.12-21; DIBELIUS, Überlieferung von Johannes S.6 bis 39.42ff; FLENDER, Heil S.25f.111-116; FRIEDRICH, ThW 6 S.838-842; GYLLENBERG, Anfänge der johanneischen Tradition S.144-147; HAENCHEN, Apostelgeschichte S.487 bis 492; KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik S.108f; VIELHAUER, Benedictus S.28-46; ders., Tracht und Speise S.47-54; ders., RGG III Sp.804-808; SINT, Die Eschatologie des Täufers S.102-136.

2) VIELHAUER, Benedictus S.45.

auch gegen die Täufergemeinden gerichtet ist, die sich gerade im Nichtkennen und Nichtanerkennen der Wirksamkeit des heiligen Geistes von den Christengemeinden unterscheiden.

Wichtiger ist aber die Beobachtung, daß sowohl die Rahmenverse der Aussendungsrede als auch die der Beelzebubrede sich mit den Täufergemeinden auseinandersetzen. Anhand eines Vergleichs von Lk 7,27; 9,52 und 10,1 konnte gezeigt werden¹, daß die hellenistisch-judenchristliche Redaktion in Aufnahme eines Zitates aus Mal 3,1 die Funktion der Sendboten Jesu und die des Täufers parallelisiert. Wenn ich recht sehe, soll damit die Kontinuität zwischen Johannes dem Täufer und den Täufergemeinden bestritten werden und zugleich die Wegbereiterfunktion des Johannes betont werden. Johannes hat nur den Messias angekündigt, er selbst war nicht der Messias, nach seinem Tod haben die Boten Jesu diese Aufgabe übernommen, s i e sind nun die Herolde des Messias. Jesus selbst hat seine Boten ausgesandt, nun haben sie den Auftrag, den Weg zu bereiten. Die Täufergemeinden haben demnach keinerlei Existenzberechtigung, sie berufen sich zu Unrecht auf Johannes den Täufer. Im Grunde müßten sie sich den Christengemeinden anschließen, die in Kontinuität mit dem Täufer stehen. Die Existenz der Täufergemeinden kann nur auf einem Mißverständnis beruhen. Trifft diese Interpretation den Sachverhalt richtig, so bestätigt sich wiederum der Satz VIELHAUERS: "Die missionierende Kirche kämpft zwar gegen die Täufersekte, aber nicht gegen, sondern um den Täufer und damit letztlich nicht gegen, sondern um seine Anhänger."²

Diese Ausführungen ermöglichen nun auch einige konkrete Angaben über die bislang 'anonyme' hellenistisch-judenchristliche Redaktion. Diese Redaktion der Logienquelle ist Überlieferungsgeschichtlich zwischen der

1) Vgl. oben S.28ff.

2) VIELHAUER, Benedictus S.45.

Logienquelle und der Evangelienbildung einzuordnen. Wies die Verwendung des Kyrios-Titels und die Befürwortung der Heidenmission bereits in den hellenistisch-juden-christlichen Bereich, so bestätigt dies nun auch die Polemik gegen die Täufergemeinden. Diese sind hauptsächlich im palästinisch-syrischen Raum nachgewiesen¹, für die geographische Einordnung der sekundären Redaktion der Logienquelle gibt dieses Argument einen weiteren Anhalt.

Die zeitliche Einordnung der hellenistisch-juden-christlichen Redaktion ist naturgemäß nicht exakt anzugeben. Der terminus ad quem ist mit der Abfassung des Lukasevangeliums gegeben, also etwa zwischen den Jahren 70-80, der terminus a quo ist mit der schriftlichen Fixierung der Logienquelle gestellt, die freilich - sofern man sie überhaupt anerkennt - ganz unsicher ist. Gute Gründe² sprechen aber doch für den Zeitraum zwischen den Jahren 50-70. Damit verbleibt für die hellenistische Redaktion der Logienquelle etwa der Zeitraum zwischen den Jahren 55-75. Für die zweite Hälfte des 1.Jh. sind aber auch die Täufergemeinden nachgewiesen, so daß sich auch von hier aus die zeitliche Einordnung dieser Redaktion, die durch die Täuferpolemik gekennzeichnet ist, bestätigt.

Im Sinne des Textes wird man aber nicht von Täuferpolemik sprechen dürfen, sondern eher von einem missionarischen Werben um die Täufergemeinden. In jedem Fall spiegelt sich hier nicht nur eine innergemeindliche Diskussion wider, viel naheliegender ist, daß die Auseinandersetzung mit den Täuferkreisen ein aktuelles Missionsproblem ist. Die Gemeinde versucht nicht nur die Täufergemeinden zu sich 'herüberzuziehen', sie will sich auch auf dem Missionsfeld von ihr unterscheiden. Deswe-

1) Daneben auch in Kleinasien und eventuell auch in Ägypten; vgl. VIELHAUER, Benedictus S.42; BAUER, Johannesevangelium S.16.

2) KÜMMEL, Einleitung S.38. Nach LÜHRMANN, Logienquelle S.88, ist "die Redaktion von Q nicht allzu früh, sondern in der hellenistischen Gemeinde etwa der 50er oder 60er Jahre anzusetzen". LÜHRMANN geht dabei übrigens überwiegend von traditionsgeschichtlich späten Logien und Erzählungen (!) der Logienquelle bzw. ihrer sekundären Redaktion aus.

(Deswe-)gen dürften die Reden der Logienquelle auch in diesem Gemeindebereich in der Mission Verwendung gefunden haben. Es ist zwar nicht rundweg auszuschließen, daß die Logienquelle auch "Material für die 'Jesusunterweisung' bot"¹, aber der Rahmen der Aussendungsrede und der Beelzebulrede weisen zunächst auf die Konfrontation mit der Täufergemeinde, die am ehesten im Bereich der Mission denkbar ist. Im Unterschied zur ursprünglichen Fassung der Logienquelle ist nun aber nicht mehr nur die Verkündigung an Israel im Blick, denn die Missionstätigkeit der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde hat bereits die Grenzen Israels überschritten.

Bedeutsam ist, um dies nochmals zu betonen, daß die hellenistische Redaktion die Redeform der Logienquelle übernimmt. Offensichtlich ist die Form der 'Rede Jesu' auch für die sekundäre Redaktion noch aktuell, denn sie könnte ja die Auseinandersetzung mit der Täufergemeinde etwa auch in der Form eines Streitgesprächs führen. Grundlegend ist, daß Jesus redet. Historisch gesehen ist es wahrscheinlich bzw. möglich, daß Jesus das Vater-unser bzw. die einzelnen Logien gesprochen hat, - die Logienkomposition in Lk 11,1-13 ist aber zweifellos eine historisierende Fiktion. Trotz der historisierenden Einleitung in Lk 11,1 spricht nicht der irdische Jesus, sondern der erhöhte Herr. Ihn läßt die Christengemeinde, die durch die Konkurrenz der Täufergemeinde bedrängt ist, das klärende Wort sprechen. Man kann diesen Sachverhalt nur mit einer paradoxen Formulierung beschreiben: Obwohl der irdische Jesus redet, spricht der Erhöhte und umgekehrt, der Erhöhte spricht als der Irdische.² Diese Polarität der Aussage ist konstitutiv, was

1) POLAG, Christologie S.167.

2) Vgl. auch THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.104: "Gab es schon auf der frühesten nachösterlichen Stufe eine (wenn auch noch weitgehend implizite) 'Erhöhungsvorstellung',...dann dürfte von hier aus eine wesenhafte Einheit der verschiedenen christologischen Entwürfe des Neuen Testaments sichtbar werden. Zur Struktur der neutestamentlichen Christologie gehört dann durchgängig nicht nur das Perfektum und Futurum, sondern auch das Präsens."

uns aber als Polarität oder gar als paradoxe Aussage erscheint, muß für die frühe Christenheit eine erlebte Einheit gewesen sein. Sie kann nicht trennen zwischen dem irdischen und dem erhöhten Herrn, für sie gibt es nur d e n Herrn, den Kyrios. Die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde verwendet diesen 'Titel', wenn sie von Jesus spricht. Dies zeigte die Analyse der Rahmenverse der Beelzebulrede und der Aussendungsrede, die methodisch verschiedene Wege einschlug, im wesentlichen aber zu gleichen Ergebnissen führte.

Exkurs zu Lk 7,18-35

Es stellt sich die Frage, ob diese Konfrontation der Christengemeinde mit der Täufergemeinde bereits in der ursprünglichen Fassung der Logienquelle ihren Niederschlag gefunden hat oder ob die Auseinandersetzung dort erst im Keim sichtbar war, sich aber im Laufe der Zeit im Zusammenhang mit der Missionsverkündigung zu einem akuten Problem entwickelte.

Die Rede über Johannes den Täufer in Lk 7,18-35// Mt 11,2-19 kann deshalb in diesem Zusammenhang nicht übergangen werden. Da die exegetischen Probleme¹ in den meisten Abhandlungen im Vordergrund stehen, sollen hier die Überlieferungsgeschichtlichen Fragen behandelt werden und zwar unter dem Gesichtspunkt, ob die Unterscheidung der ursprünglichen Fassung der Logienquelle von der sekundären hellenistisch-judenchristlichen Redaktion für diese Rede über Johannes den Täufer weiterführende Antworten ermöglicht.

Von der Textüberlieferung her sind zunächst drei große Komplexe voneinander abzuheben: Lk 7,18-23//Mt 11,2-6 die Anfrage des Täufers; Lk 7,24-28//Mt 11,7-11 die

1) Zur Literatur vgl. HOFFMANN, Logienquelle S.182-226 (Lit.); BULTMANN, Tradition S.177-179; HAHN, Hoheitstitel S.374-377; MANSON, Sayings S.66-71; W.C.ROBINSON, Weg des Herrn S.16-21; SCHÜRMANN, Lukasevangelium S.185-187; SINT, Die Eschatologie des Täufers S.110ff; SUGGS, Wisdom, Christology S.36-48; TRILLING, Täufertradition S.271-289; WINK, John the Baptist S.18-26.

Sprüche über den Täufer; Lk 7,31-35//Mt 11,16-19 das Gleichnis der zankenden Kinder; das in Lk 7,29f eingefügte Zwischenstück und Mt 11,12-15 sind gesondert zu behandeln. Diese drei Spruchkomplexe werden übereinstimmend der Logienquelle zugerechnet, allerdings ohne daß die Überlieferungsgeschichtlichen Fragen geklärt sind.¹

Ein Angelpunkt ist die Übergangswendung Lk 7,24//Mt 11,7; sie ist zwar nicht wörtlich übereinstimmend überliefert, leitet aber bei beiden Evangelisten die Sprüche über den Täufer ein, die zum Kern der ganzen Komposition zu zählen sind, deshalb muß auch die Einleitungswendung zur ursprünglichen Logienquelle gerechnet werden. Damit ist aber auch die Brücke geschlagen zu Lk 7,18-23//Mt 11,2-6; in irgendeiner Form muß dieser Abschnitt der ursprünglichen Fassung der Logienquelle angehört haben, dies ist durch die parallele - wenn auch voneinander abweichende - Überlieferung bei Matthäus und Lukas, wie auch durch die anschließende Übergangswendung, erwiesen. Aber welcher Wortlaut kann als der ursprüngliche gelten?

In der bisherigen Diskussion dominiert die folgende Alternative: Entweder die lukanische Fassung Lk 7,18-23 ist ursprünglich und Matthäus hat die Szene gekürzt oder die matthäische Fassung Mt 11,2-6 ist ursprünglich und die Erweiterungen sind der lukanischen Redaktion² zuzuschreiben. Da die Argumente sich entsprechen und meist gegenseitig aufwiegen, ist zu fragen, ob nicht eine andere Antwort näher liegt. Formal wird man bei Lk 7,20f sicher von "einer weitläufig, epischen, selbstgebildeten

-
- 1) Die beschränkte Fragestellung dieses Exkurses verwehrt eine eingehende Auseinandersetzung mit HOFFMANN, Logienquelle S.182-226, der diesen Komplex eingehend untersucht hat. Er kommt zu einem grundlegend anderen Ergebnis, indem er in der Täuferrede keinerlei Konkurrenz zwischen Christen- und Täufergemeinde feststellt. HOFFMANN, Jesusverkündigung S.65, meint sogar, "daß die Q-Gruppe in einer geschichtlichen Kontinuität mit Johannes stand. Ob sie sich, wenigstens teilweise, aus ehemaligen Johannesjüngern zusammensetzte, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden."
 - 2) So argumentiert durchweg HOFFMANN, Logienquelle S. 185ff.

Wiederholung"¹ sprechen können, aber auch die inhaltlichen Akzente sind zu berücksichtigen.² Die Wiederholung des Wortlautes der Anfrage durch die Jünger des Johannes in V.20 verleiht der Erzählung nicht nur einen 'dramatischen' Akzent, sondern hebt auch das Vorhandensein der Johannesjünger hervor. Demgegenüber folgen in der Matthäusfassung die Anfrage des Täufers und die Antwort Jesu unmittelbar aufeinander und stehen somit beherrschend im Mittelpunkt, während die Erwähnung der Johannesjünger nur funktionalen Charakter hat, die Jünger sind als Überbringer der Anfrage notwendig, da offensichtlich ein direktes Zusammentreffen von Johannes und Jesus nicht beabsichtigt ist. In der Lukasfassung dagegen haben die Johannesjünger einen eigenen 'Stellenwert': sie berichten Johannes $\kappa\epsilon\iota\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{\epsilon}\nu\tau\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$; Johannes ruft zwei seiner Jünger herbei und gibt ihnen den Auftrag, den Herrn aufzusuchen; sie kommen hin und überbringen die Anfrage, nachdem sie gesagt haben, wer sie schickt; die Johannesjünger sind Augenzeugen der Wundertätigkeit Jesu (V.21 $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\lambda\upsilon\nu\eta\ \tau\eta\ \acute{\omega}\rho\eta$)³. Die Tatsache, daß die Johannesjünger derart in den Vordergrund gerückt werden, kann nicht mit der Ausgestaltung der Erzählung allein begründet werden. Offensichtlich wird durch die betonte Hervorstellung der Johannesjünger auf die Rivalität zwischen den Jesus- und Johannesjüngern angespielt.⁴

"Das Apophthegma in seiner jetzigen Form zeigt also die Unterordnung des Täufers unter Jesus, denn der Täufer erklärt mit seiner Frage, daß er selbst nicht der Messias sein könne. Den Johannesjüngern wird vielmehr gesagt, daß der Messias nicht Johannes, sondern Jesus sei."⁵ Diese grundsätzliche Klarstellung gegenüber den Ansprüchen der

1) KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.89.

2) Meines Erachtens fehlen die Anhaltspunkte, die es erlauben, V.20 und V.21 verschiedenen Traditionen zuzuschreiben, und so etwa V.20 dem ursprünglichen Q-Text und V.21 "wo historisierend die Begründung für die Aussage des Logions gegeben wird", dem Evangelisten Lukas zuzuschreiben; so LÜHRMANN, Logienquelle S.26.

3) $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\lambda\upsilon\nu\eta\ \tau\eta\ \acute{\omega}\rho\eta$ steht nur in Lk 7,21, sonst $\alpha\upsilon\tau\eta\ \tau\eta\ \acute{\omega}\rho\eta$ in Lk 2,38(SLk); 10,21 und 12,12 möglicherweise sekundäre Redaktion von Q; 13,21(SLk); 20,19; eine lukanische Redaktion läßt sich für Lk 7,27 nicht nachweisen.

4) LÜHRMANN, Logienquelle S.26.

5) LÜHRMANN, Logienquelle S.26.

Täufergemeinde ist bereits dem Matthäustext zu entnehmen, in der Lukasfassung ist sie aktualisiert, indem sie die Existenz der Täuferjünger betont in den Vordergrund rückt. Aus Lk 7,18-23 kann man wiederum den verdeckt polemischen Ton heraushören, der letztlich doch um die Täufergemeinde wirbt.¹ Diese Beobachtungen lassen bereits die Erwägung zu, daß in Lk 7,18-21 die hellenistisch-judenchristliche Redaktion den in der Logienquelle vorliegenden Text bearbeitet haben könnte, da er auf einer ähnlichen Ebene liegt wie der Text in Lk 11,1ff.

Darüberhinaus lassen sich noch folgende Gründe anführen:

1. Nach dem Wortlaut von Lk 7,19 schickt Johannes der Täufer die beiden Jünger πρὸς τὸν κύριον². An dieser Stelle ist der Hoheitstitel besonders ungewöhnlich, eher würde man ihn in V.22a erwarten, wo er die Bedeutung des Logions unterstreichen würde. Man wird an dieser Stelle auch kaum einen Grund ausmachen können, der für eine Einfügung durch Lukas sprechen könnte. Andererseits weist sich der Kyrios-Titel in V.19 selbst als sekundärer Einschub³ aus, da er der ganzen Erzählung ja ihre innere Spannung nimmt. Wenn von vorneherein feststeht, daß Jesus der Kyrios ist, dann erübrigt sich ja im Grunde die Anfrage des Johannes oder sie hat nur noch den Charakter einer rhetorischen Frage.

Daß der Kyrios-Titel an dieser Stelle nicht mehr oder weniger zufällig eingeflossen ist, sondern auf eine gezielte Redaktionsarbeit zurückgeht, ist daran abzulesen, daß die Person Jesu weder in Lk 7,22 noch in Lk 7,24 beim Namen genannt wird⁴, woraus zu schließen ist, daß dem Kyrios-Titel offensichtlich ein besonderes Gewicht zuzumessen ist.

-
- 1) Dagegen formuliert GNILKA, Jesus Christus S.116: "Für die Logienquelle ist das Verhältnis des Täufers zu Jesus bereits vollständig klar."
 - 2) 'Kyrios' ist bezeugt von den Kodizes B ̅ al; den Altlateinern (4.Jh.) ff² (5.Jh.), der Vulgata, der sahidischen und teilweise der bohairischen Übersetzung. Die Entscheidung für 'Kyrios' gegen die Lesart Ἰησοῦς (bezeugt von K ̅ A W ̅ ̅ λ pm; it, sy^{S·P}, bo^P) fällt aufgrund der inneren Kritik: 'Kyrios' ist die lectio difficilior.
 - 3) Vgl. HAHN, Hoheitstitel S.393.
 - 4) Zumindest für Lk 7,24 wird man ein ursprüngliches ὁ Ἰησοῦς (//Mt 11,7) annehmen dürfen (vgl. Mt 11,4).

Durch die Komposition von Lk 7,18-23.24ff bedingt, kann der Titel nicht am Anfang der Rede Jesu stehen¹, deswegen ist er an den Anfang der ganzen Perikope gerückt. 2. Eine andere Beobachtung kann nur den Wahrscheinlichkeitsgrad einer Vermutung einnehmen. V.20a lautet: παραγευόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν. Die Wendung οἱ ἄνδρες ist in diesem Zusammenhang nicht ganz so selbstverständlich, wie sie auf den ersten Blick aussieht. Immerhin sind diese 'Männer' Boten und Jünger des Johannes und es hätte gerade an dieser Stelle nahegelegen (vgl. V.20b.c), sie auch als 'Jünger' zu bezeichnen. Da nach unserer Analyse V.20 der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion zuzurechnen ist, ist es nicht auszuschließen, daß hier in bewußter Distanz von den Johannesjüngern als den 'Männern' gesprochen wird, so, als ob man ihnen hier den Jüngertitel verwehren wollte. Dagegen wird eingewandt werden, daß in Lk 7,18 gleich zweimal von den Johannesjüngern die Rede ist. Aber gerade dort liegt sehr wahrscheinlich die ursprüngliche Einleitung der Logienquelle vor, die in einer Zeit anzusetzen ist, in der das Verhältnis zwischen Jesus und Johannes zwar schon als Problem empfunden, die Konkurrenz zwischen den Gemeinden sich aber noch nicht derart zugespitzt hatte.²

Der Wortlaut der Einleitungswendung in Mt 11,2a geht mit Sicherheit auf Matthäus zurück. "Von den ἔργα τοῦ Χριστοῦ war nach Mt vorher in Kap.8 und 9 die Rede. Für alle nachher (11,5f) aufgezählten Wunder hat Mt dort Beispiele gegeben; vgl. 8,1-4; 9,1-8; 9,18-34."³ Lk 7,18a entspricht inhaltlich der Aussage in Mt 11,2a, mit Ausnahme der Erwähnung der Gefangenschaft des Johannes. "Es ist aber mit der Möglichkeit zu rechnen,

1) Der Titel müßte dann in V.22a und V.24a (vgl. ἡρεῶτο λέγειν!) stehen.

2) Die 'Verweigerung' des Jüngertitels kann natürlich nicht verallgemeinert werden, als ob die sekundäre Redaktion grundsätzlich die Bezeichnung 'Johannesjünger' meiden würde, dagegen spricht ja schon Lk 11,1. In Anbetracht der Thematik von Lk 7,18-23 scheint mir die Formulierung in V.20 aber doch eine bewußte 'Spitze' des Textes zu sein.

3) SCHMIDT, Rahmen S.117.

daß Q von einem Gefängnis des Täufers an unserer Stelle nichts weiß - ἐν τῷ δεσμοτέρειῳ kann Zusatz des Mt sein - und der Täufer als noch in Freiheit befindlich gedacht ist."¹ Diese Annahme wird durch einen Vergleich der Formulierungen in Lk 7,18a und Lk 7,24a gestützt, die Verwendung von ἀπαγγέλλω und vor allem ἄγγελος könnte auf eine gemeinsame Redaktion hinweisen. Aufgrund der Neuformulierung der Einleitung in V.2a ist es m.E. auch wahrscheinlich, daß V.2b eine durch Matthäus verkürzte Wiedergabe von Lk 7,18b.19a darstellt, das von beiden Evangelisten gebrauchte Verb κέμειν legt diesen Schluß nahe.

Nach diesen Beobachtungen ist Lk 7,18-23 demnach überlieferungsgeschichtlich folgendermaßen aufzuschlüsseln: Zur ursprünglichen Fassung der Logienquelle ist zu rechnen die Einleitungswendung, Entsendung der Johannesjünger und die Anfrage des Johannes (Lk 7,18.19) und die Antwort Jesu (Lk 7,22.23//Mt 11,4-6). In Mt 11,2-6 begegnet also die ursprüngliche Spruchfolge der Logienquelle, wenn auch in V.2f nicht im ursprünglichen Wortlaut. Die Einschaltung von Lk 7,20.21, sowie die Einfügung des Hoheitstitels Kyrios - wahrscheinlich anstelle von Ἰησοῦς - geht auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion zurück. Kein Anzeichen deutet darauf hin, daß Matthäus diese sekundäre Fassung der Logienquelle gekannt hat; es ist freilich methodisch auch nicht völlig auszuschließen, daß Matthäus die sekundäre Fassung der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion vorlag und er diese nachträglich kürzte, so daß nachträglich der Eindruck entstehen kann, als ob er nur die ursprüngliche Fassung der Logienquelle gekannt habe.

Wenn die dargelegte Überlieferungsgeschichtliche Einordnung von Lk 7,18-23 zutrifft, so ist es möglich, in diesem Abschnitt das Verhältnis zwischen den Jesus- und Johannesjüngern in zwei Überlieferungsstufen zu beobachten. Die Tatsache, daß bereits in der ursprünglichen Fassung der Logienquelle (Mt 11,2-6//Lk 7,18.19.22.23) das Thema

1) SCHMIDT, Rahmen S.117.

'Johannes der Täufer' aufgenommen wird, beweist, daß die Frage bereits virulent war. Die Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers ist durch "die Anschauung vom endzeitlichen Propheten"¹ geprägt und ist demnach dem Anfangsstadium der christologischen Traditionen der Urgemeinde zuzurechnen. Mit guten Gründen wird auch erwogen, ob dieses Logion nicht auf Jesus selbst zurückgeht. Auch für dieses Logion ist typisch, daß es gleichsam auf der Schwelle von der vorösterlichen zur nachösterlichen Verkündigung steht. In jedem Fall wird man annehmen können, daß die Sendboten dieses Logion in ihrer Verkündigung weitergaben und weitersagten. Damit erweist sich die Alternative 'vorösterlich-nachösterlich' als inadäquat², denn das Osterereignis gab den Sendboten zunächst einmal sicher keinen Anlaß, neue Logien zu formulieren; das Osterereignis wird sie veranlaßt haben, ihre Verkündigungstätigkeit wiederaufzunehmen mit dem Schatz der ihnen geläufigen Logienüberlieferung.³

1) HAHN, Hoheitstitel S.393.

2) Vgl. dazu TÖDT, Menschensohn S.241; THÜSING, Erhöhungsvorstellung S.58.63. - GÜTTGEMANNS, Offene Fragen S. 170-173, stellt die von SCHÜRMANN, Die vorösterlichen Anfänge S.39-65, aufgestellte These in Frage, nach der "ein gepflegtes Traditionskontinuum zwischen dem vorösterlichen Jüngerkreis und der nachösterlichen Glaubensgemeinde bestand" (S.45). Dieser soziologischen Kontinuität entspricht die Bekenntniskontinuität "zum Worte Jesu und damit zu ihm selbst" (S.48). (Zu dem Aufsatz von SCHÜRMANN vgl. auch BROX, Das messianische Selbstverständnis S.185-188). Das von SCHÜRMANN selbst aufgeworfene Problem der Kontinuität und Diskontinuität führt nach Meinung von GÜTTGEMANNS neben anderem die These SCHÜRMANNs ad absurdum: "Inwiefern besteht denn nun eine sprachliche Kontinuität zwischen dem durch Jesu Unmittelbarkeit bestimmten Wortgeschehen des 'Sitzes im inneren Leben' vor Ostern und dem durch Jesu Mittelbarkeit im Geist und durch die Bindung an die Jesus-Tradition bestimmten 'Sitz im äußeren Leben' nach Ostern?" (GÜTTGEMANNS S.173). - Ich meine, die Verkündigungstätigkeit der Boten vor und nach Ostern bürgt für die sprachliche Kontinuität, weil sich die Verkündigung der Boten auch nach Ostern inhaltlich zunächst kaum geändert haben wird.

3) Inwieweit sich dies auf die Beurteilung des Menschensohn-Titels auswirkt, ist eine zweite Frage, die hier bewußt ausgeklammert ist.

In dieser Zeit der Verkündigungstätigkeit der Sendboten ist das Gegenüber von Johannesjüngern und Jesusjüngern offensichtlich schon als Problem empfunden worden, die Urgemeinde war "einerseits von Jesu eigener Hochschätzung des Johannes geleitet, mußte andererseits aber das Verhältnis des Täufers zu Jesus genau fixieren"¹. Anders ist es zur Zeit der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion der Logienquelle. Wie wir zu zeigen versuchten, läßt sich die Hervorhebung der Johannesjünger am ehesten durch eine Verschärfung des Konflikts erklären.²

Bei der weiteren Analyse der Täuferrede können wir auf Ergebnisse POLAGs zurückgreifen. Lk 7,24-26//Mt 11,7-9 ist aufgrund der Textüberlieferung sicher der ursprünglichen Fassung der Logienquelle zuzurechnen. Nachdem -jeweils mit τὸ ἐξήλθατε eingeleitet - die "herkömmlichen Kategorien"³ aufgezählt werden, die für das Verständnis der Wirksamkeit des Täufers in Frage kommen, gipfelt diese Aussagereihe in dem Schlußsatz: ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσώτερον προφήτου. "Wenn man das Prophetentum als die höchst mögliche Funktion des Menschen im Verhältnis des Volkes zu Gott für das Spätjudentum annehmen kann, ist die Aussage überragend positiv: Johannes kann mit der Bezeichnung 'Prophet' nicht erfaßt werden."⁴ Diese positive Würdigung der Wirksamkeit des Täufers liegt etwa auf der gleichen Ebene wie Lk 7,18-22f//Mt 11,2-6: "Jesus erkennt die Stellung des Täufers...an, setzt aber sein eigenes Tun von dem des Täufers ab."⁵ Hier ist ebenfalls das Gleichnis von den zankenden Kindern Lk 7,31-35//Mt 11,16-19 einzureihen, in dem in V.33

1) HAHN, Hoheitstitel S.375f.

2) Dieses Ergebnis ist dem von LÜHRMANN, Logienquelle S.30, genau entgegengesetzt. Aufgrund der Interpretation von Mt 11,12f (ursprünglicher Q-Text!) und Lk 7,31-35 kommt er zu dem Ergebnis, "daß der Gegensatz zwischen Jesus- und Johannesjüngern für Q keine Rolle mehr spielt".

3) HAHN, Hoheitstitel S.375.

4) POLAG, Christologie S.44.

5) POLAG, Christologie S.45.

und V.34 in zwei parallel formulierten Sätzen das Auftreten des Täufers und das Jesu gegenübergestellt ist ohne jeden abwertenden oder polemischen Unterton. Das Handeln Jesu unterscheidet sich von dem des Täufers, aber "die Gemeinsamkeit liegt in der ausbleibenden Anerkennung von seiten 'dieses Geschlechts', also in der in Wahrheit bestehenden Sendung durch Gott, die abgelehnt wird"¹.

Nicht nur aufgrund der bei Matthäus und Lukas gemeinsamen Überlieferung, sondern auch wegen der gleichbleibend unpolemischen Beurteilung des Täufers sind die drei Komplexe (Lk 7,18f.22f//Mt 11,2-6; Lk 7,24-26//Mt 11,7-9; Lk 7,31-35//Mt 11,16-19) mit Sicherheit der ursprünglichen Fassung der Logienquelle zuzurechnen.

Die Logien in Lk 7,27.28//Mt 11,10.11 sind dagegen Überlieferungsgeschichtlich anders einzuordnen.² Das Logion in Lk 7,28//Mt 11,11 ist so deutlich von dem Interesse geleitet, die Bedeutung des Täufers einzugrenzen und in seine Schranken zu weisen, daß es nicht im

-
- 1) POLAG, Christologie S.45; vgl. auch die ausführliche Analyse von Lk 7,31-35//Mt 11,16-19 bei HOFFMANN, Logienquelle S.215-226; außerdem JEREMIAS, Gleichnisse S.160-162; MANSON, Sayings S.67-71; SUGGS, Wisdom, Christology S.36ff; TÖDT, Menschensohn S.106-109.
 - 2) Das Logion Lk 7,27 nimmt eine Sonderstellung ein, weil hier entgegen dem sonstigen Vorgehen des Lukas die Eliatradition nicht getilgt ist. "So legt sich die Annahme nahe, daß die Eliminierung der elianischen Züge an der Gestalt des Täufers vor allem deshalb erfolgte, weil Elias in bestimmten, im Blickfeld des 3. Evangelisten liegenden Kreisen als messianische Gestalt betrachtet worden ist, bzw. weil die Betrachtung des Täufers als Heilsgestalt, als des Messias, auf Grund seiner Gleichsetzung mit dem wiedergekehrten Elias erfolgt ist" (RICHTER, 'Bist du Elias' S. 253). Für Lk 7,27 nimmt RICHTER an, daß "der Verfasser des 3.Evangeliums, der die Gleichsetzung des Täufers mit Elias vermeidet, die Stelle nicht mehr von Elias verstanden" hat, "sondern wie Is 40,3 von einer allgemeinen, nicht näher bestimmten Vorläufergestalt" (S.245). Ein anderes Argument für die Tradierung von Lk 7,27 durch Lukas ist, daß Lukas die ihm in der Logienquelle vorliegende 'Täuferrede' als Ganzes übernimmt, ohne die Spruchabfolge zu korrigieren.

Zusammenhang mit Lk 7,24-26//Mt 11,7-9 formuliert sein kann, sondern auf eine sekundäre Redaktion zurückgehen muß.¹ Nach POLAG ist μετρων "im Hinblick auf die Prophetenfunktion des Johannes" zu interpretieren, so daß nach V.28b gilt "auch der kleinste Bote Gottes im Bereich der Basileia überragt Johannes"². Somit steht V.28 in Beziehung zu V.27 und man wird beide Verse derselben Redaktionsstufe zuzuschreiben haben. POLAG rechnet Lk 7,27f//Mt 11,10f dem den Einleitungssperikopen der Logienquelle 'verwandten Material' zu.³ Die kritische Einstellung gegenüber dem Täufer spricht nach unseren bisherigen Ergebnissen dafür, diese Einfügung der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion zuzuschreiben. Allerdings hindert uns der literarkritische Befund daran, dafür dieselbe Redaktionsstufe in Anschlag zu bringen, da bislang nicht nachgewiesen werden konnte, daß Matthäus die Logienquelle in der von der sekundären Redaktion redigierten Fassung kannte. Da die sicher sekundären Verse Lk 7,27f//Mt 11,10f bei Lukas und Matthäus im wesentlichen gleichlautend und vor allem an der gleichen Stelle überliefert sind, sind wir genötigt, - zumindest vorläufig - eine 'Zwischenredaktion' anzusetzen.⁴ Was das Konkurrenzverhältnis

1) So auch LÜHRMANN, Logienquelle S.27.

2) POLAG, Christologie S.146.

3) Vgl. auch oben S.286.

4) Diese allgemeine Bezeichnung soll diese Redaktion lediglich Überlieferungsgeschichtlich eingrenzen: Sie liegt 'zwischen' der Redaktion der ursprünglichen Logienquelle und ihrer hellenistisch-judenchristlichen Redaktion. Erst nach dieser 'Zwischenredaktion' ist die Überlieferung der Logienquelle verschiedene Wege gegangen. Matthäus hat sie aller Wahrscheinlichkeit nach in diesem Überlieferungsstadium in sein Evangelium eingearbeitet, während sie auf dem anderen Weg zunächst durch die hellenistische Redaktion bearbeitet wurde und in dieser erweiterten Form für Lukas eine der Vorlagen für sein Evangelium wurde.- Auf S.286f wurde bereits erwähnt, daß verschiedene Stufen einer sekundären Redaktion der Logienquelle anzunehmen sind, die Konstatierung der 'Zwischenredaktion' ist dafür bereits eine erste Bestätigung, sie ist also nicht etwa eine 'Verlegenheitslösung'.

zwischen den Jesusjüngern und den Täuferjüngern angeht, so wird man sich diese 'Zwischenredaktion' nicht weit von der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion entfernt vorzustellen haben, vielleicht handelt es sich dabei nur um eine Vorstufe.¹

Dem Einwand, daß die Einfügung dieser beiden Logien doch bereits auf die Logienquelle in ihrer ursprünglichen Fassung zurückgeführt werden könne, wird man mit dem Hinweis auf Lk 7,29 begegnen. Damit ist zugleich die literarkritische Frage gestellt, die zunächst beantwortet werden muß, ob der 'Stürmerspruch' (Mt 11,12f//Lk 16,16) in der Wiedergabe bei Matthäus seinen ursprünglichen Platz hat und damit die Spruchkomposition Lk 7, 24-28//Mt 11,7-11 abschließt oder ob er der Täuferrede nicht angehört und somit Lukas die ursprüngliche Reihenfolge erhalten hat.²

-
- 1) Die weitere Arbeit an der Logienquelle sollte diese Frage im Auge behalten. Als unzutreffend erscheint mir im Zusammenhang mit Lk 7,27fpar die Alternative, "ob diese Interpretation auf die Q-Redaktion zurückgeht oder in der ihr voraufliegenden Tradition entstanden ist", so LÜHRMANN, Logienquelle S.27. Die Zuspitzung des Konflikts zwischen Urgemeinde und Täufergemeinde ist m.E. erst nach der schriftlichen Fixierung der Logienquelle anzusetzen.
 - 2) Eine erneute kritische Analyse der Probleme im Zusammenhang mit Lk 16,16 fordert KÜMMEL in dem Aufsatz 'Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes'. Nach den Beobachtungen KÜMMELs "ist endgültig wahrscheinlich geworden, daß Lukas den Spruch 16,16 dahin versteht, daß seit dem Auftreten des Täufers als des vorausverkündenden Boten die Gottesherrschaft verkündigt wird". Ungelöst ist bislang, "in welchem Sinn Lukas den Täufer als Vorläufer in die Heilszeit einbezieht". Das abschließende Urteil KÜMMELs wird möglicherweise zur 'Konsolidierung' der Lukasforschung beitragen: "Der lukanische Sinn dieses Verses kann offensichtlich nicht mit einer derartigen Sicherheit erhoben werden, daß dieser Spruch als 'Schlüssel für die heilsgeschichtliche Ortsbestimmung des lukanischen Doppelwerks' dienen könnte" (S.101). - Zur bisherigen Lukasforschung vgl. den knappen Abriß von RESE, Zur Lukas-Diskussion seit 1950 S.62-67; HEGERMANN, Zur Theologie des Lukas S.27-34.

Nach Meinung LÜHRMANNs "läßt sich kaum ein Grund dafür finden, warum Mt hier 11,12f eingefügt haben sollte, denn seine eigene Interpretation findet sich erst in 11,14f (ohne Parallele bei Lk)"¹. Aber man wird andersherum argumentieren müssen: Matthäus hat "den Stürmerspruch aus sachlichen Gründen aus einem anderen Zusammenhang hierher gesetzt"², um hier ausdrücklich die Identität (ἐστίν!) von Elia und Johannes festzustellen.³ Die in diesem Zusammenhang ungewöhnliche, sicher aber von Matthäus eingefügte (vgl. Mt 13,9.43) Weckformel (V.15) ist in der Tat "nicht als Weckformel zum Aufmerken auf geheimnisvollen Sinn, sondern mehr als Appell mit einem drohenden Unterton aufzufassen"⁴. Sehr wahrscheinlich ist der Weckformel in V.15 von Matthäus auch die Funktion zugebracht, zu dem nachfolgenden Gleichnis von den zankenden Kindern (Mt 11,16-19) überzuleiten.⁵

Dieselbe Funktion haben im Text des Lukas die Verse 29f.⁶ Bei der Überlieferungsgeschichtlichen Einordnung dieser Verse ist die Beobachtung SCHMIDTs grundlegend, daß sie "in dem vorliegenden Zusammenhang...ein Teil der Rede Jesu und nicht etwa eine kommentierende Zwischenbemerkung des Evangelisten"⁷ sind. Auffallend ist, daß in Lk 7,29f ein Stück referierender Erzählung in das Spruchgut eingeschoben ist, das doch sonst ganz durch den Anredecharakter geprägt ist. Mit Sicherheit kann man deshalb von einem sekundären Einschub sprechen, aber wo ist er überlieferungsgeschichtlich einzuordnen? Wenn man das anschließende Gleichnis von den zankenden Kindern als ursprünglichen Bestandteil der Täuferrede innerhalb der Logienquelle ansieht, wird man zunächst der ursprünglichen Fassung der Logienquelle diesen Einschub nicht

1) LÜHRMANN, Logienquelle S.27f.

2) HAHN, Hoheitstitel S.376 Anm.2; vgl. auch POLAG, Christologie S.17* Anm.191.

3) TRILLING, Täufertradition S.279f.281f.

4) TRILLING, Täufertradition S.281.

5) POLAG, Christologie S.17* Anm.191.

6) Zu Lk 7,29f vgl. auch SCHLATTER, Johannes S.78f Anm. 21.

7) SCHMIDT, Rahmen S.118.

zusprechen. Nach den bisherigen Beobachtungen muß man zunächst die Möglichkeit ausschließen, daß in der Logienquelle die Spruchabfolge unterbrochen wird, um ein Erzählungsstück, wenn auch im Verlauf einer Rede, einzuschalten.¹

Aus demselben Grund ist aber auch die Einfügung durch die lukanische Redaktion ganz unwahrscheinlich. Bevor man mit der Möglichkeit rechnet, daß Lukas die Spruchabfolge der Logienquelle unterbricht, um eine "Feststellung in erzählendem Ton"² als Bestandteil der Rede Jesu einzufügen, wird man eine näherliegende Antwort vorziehen. Wenn die Logien in Lk 7,27.28 auf eine sekundäre Redaktion zurückgehen, so ist die nächstliegende Antwort, daß auch die Verse Lk 7,29f dieser Redaktion zuzuschreiben sind. Läßt sich diese Vermutung durch inhaltliche Beobachtungen bestätigen? Die in erzählendem Ton gehaltene Feststellung in V.29.30 besteht nicht aus überkommenem Spruchgut, sondern ist eine ad-hoc-Formulierung, die vor allem die Aufgabe hat, den inhaltlich harten Übergang von Lk 7,28 zu 7,31 zu überbrücken. Die äußerst kritische Stellungnahme in V.28 und die durchaus positive Gegenüberstellung von Jesus und Johannes in den Versen 31-35 bedarf verbindender Worte.

Die Formulierung in Lk 7,29.30 ist nun in mehrfacher Hinsicht interessant. Es fällt auf, daß die Vokabel $\delta\epsilon\kappa\alpha\iota\omega$, die in V.35 steht ($\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\delta\epsilon\kappa\alpha\iota\omega\theta\eta\ \eta\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\ \kappa\tau\lambda.$), auch in V.29 gebraucht ist, wie auch die $\tau\epsilon\lambda\omega\nu\alpha\iota$ in V.34 und V.29 erwähnt werden. Schließlich muß in V.33 die Ergänzung $\delta\ \beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ hinter dem Namen Johannes durchaus nicht ein lukanischer Zusatz sein, wenn sie vorlukanisch

1) HAHN, Hoheitstitel S.376 Anm.2, bezeichnet Lk 7,29f als "eine abschließende Formulierung" der Logienquelle, freilich unter der Voraussetzung, daß V.31f (oder V.31 bis 35?) "anhangsweise noch zugefügt war". Aufgrund inhaltlicher Überlegungen ist aber V.31-35 zum ursprünglichen Bestand der Logienquelle zu rechnen, was durch die gemeinsame Textüberlieferung bei Matthäus und Lukas bestätigt wird. Entsprechend ist das 'Loch' in der gemeinsamen Überlieferung nach dem sekundären Einschub von Lk 7,27f//Mt 11,10f, ein Beweis dafür, daß an dieser Stelle Überlieferungsgeschichtlich gesehen das Problem sitzt.

2) GRUNDMANN, Lukas S.166.

wäre, entspräche sie der Formulierung βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου (V.29), die offensichtlich die Tauf-tätigkeit des Johannes betonen soll.

Die beiden Verse Lk 7,29.30 geben einen Rückblick auf die (abgeschlossene) Tätigkeit des Täufers. V.29 schildert seine Anerkennung bei dem 'ganzen' Volk und den Zöllnern, V.30 die Ablehnung von seiten der Phari-säer und Gesetzeskundigen. Dieser generalisierenden Gegenüberstellung der Zuhörerschaft am Anfang der beiden Verse entsprechen auch die parallel formulierten Aus-sagen im weiteren Verlauf:

V.29	V.30
καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας	οἱ δὲ φαρισαῖοι
καὶ οἱ τελῶναι	καὶ οἱ νομικοί
ἐδικαίωσαν τὸν θεόν	τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτη- σαν εἰς ἑαυτοὺς
βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰ.	μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ

Welche Aufgabe ist diesem Vers zugedacht? Die for-male Parallelität der Verse ist m.E. ein weiterer Hin-weis darauf, daß eine ad-hoc-Formulierung vorliegt. Sie ist primär nicht interessiert an einer Wertung der Per-son des Täufers, sondern sie zieht die Bilanz seiner Wirksamkeit. Dieser Rückblick ist in der Formulierung so allgemein gehalten, daß man auch dahinter eine Ab-sicht vermuten muß. Es ist ja bezeichnend, daß in diesen beiden Versen - im Gegensatz zu den anderen Logien der Täuferrede - eine Wertung der Tätigkeit des Täufers aus christlicher Sicht zumindest auf den ersten Blick als nicht beabsichtigt erscheint.

Die Gegenüberstellung Volk - Pharisäer bestimmt das Interesse dieser Verse, d.h. der Blick ist auf die Zu-hörerschaft des Johannes gerichtet. Die Aussage, daß das 'ganze' Volk und die Zöllner Gott recht gaben und mit der Johannestaufe getauft wurden, steht ja im Gegensatz zu der Aussage von V.31-35. In dem Gleichnis wirft Jesus 'diesem Geschlecht' vor, daß es das Auftreten des Täu-fers nicht akzeptierte, vielmehr ihn als dämonisch be-zeichnete. In beiden Fällen kann nur das Volk der Juden gemeint sein, diesem Volk konnte es weder der Täufer

noch Jesus recht machen. V.29f korrigiert diese abwertende Aussage über 'dieses Geschlecht', indem differenziert wird, n u r die Pharisäer und Gesetzeskundigen lehnten den Täufer ab, nicht aber das Volk und die Zöllner. Der Erfolg der Tätigkeit des Täufers wird also betont, d.h. von Erfolg u n d Mißerfolg ist seine Predigt gekennzeichnet, genau wie die Predigt Jesu. Auch Jesus konnte das ganze Volk und die Zöllner (V.34) gewinnen und wurde von den Pharisäern abgelehnt.

Was POLAG zu Lk 7,31-35 ausführt, daß, was den Täufer betrifft, "sein Wirken in die gleiche Formel gefaßt (ist) wie das Handeln Jesu, doch ist beides betont als verschieden gekennzeichnet: das Handeln Jesu wird als andersartig von dem des Täufers abgesetzt"¹, gilt cum grano salis auch für Lk 7,29.30. Was die Zuhörerschaft betrifft, ist das Wirken Jesu und das Wirken des Täufers vergleichbar, die Taufe des Johannes ist dagegen mit der Wirksamkeit Jesu nicht vergleichbar. Wenn ich recht sehe, hat V.29f die Aufgabe, die gleichwertige Stellung des Täufers neben Jesus in dem Gleichnis von den zankenden Kindern (V.31-35) einer vorsichtigen Korrektur zu unterziehen, etwa in dem Sinne: Was die Wirkung auf die Zuhörer betrifft, stehen Johannes und Jesus auf einer Ebene, in ihrer Verkündigungstätigkeit sind sie jedoch keineswegs miteinander vergleichbar.

Damit bestätigt die inhaltliche Analyse die formale Beobachtung, daß die Verse Lk 7,29.30 als Überleitung dienen von den kritischen Äußerungen gegenüber dem Täufer in den Logien V.27f zu dem abschließenden Gleichnis von den zankenden Kindern V.31-35, in dem der Täufer und Jesus nebeneinander genannt werden. Diese Überleitungsverse sind deutlich auf das Schlußgleichnis hin orientiert und korrigieren die Aussage über die Bedeutung des Täufers in diesem Gleichnis. Die für die Einfügung der

Verse Lk 7,29.30 verantwortliche Redaktion steht demnach dem Täufer kritisch gegenüber und ist deswegen aller Wahrscheinlichkeit nach dieselbe Redaktion, die für die Einfügung von Lk 7,27.28 verantwortlich ist.¹ Die Redaktion, die die beiden Logien einschob, muß auch ein Interesse daran gehabt haben, wieder den Anschluß an die nachfolgende Spruchgruppe in V.31-35 zu gewinnen.

Das Ergebnis dieser Ausführungen ist: Lk 7,27-30 ist eine sekundäre Einfügung, die auf eine Redaktion zurückgeht.² Diese Redaktionsstufe ist vor der hellenistisch-judenchristlichen Redaktion anzusetzen, in ihrer kritischen Einstellung dem Täufer gegenüber dieser jedoch sehr nahestehend.

Der Überlieferungsgeschichtliche Werdegang der Täuferrede (Lk 7,18-35//Mt 11,2-19) stellt sich also folgendermaßen dar: Die Konzeption der Täuferrede geht auf die ursprüngliche Fassung der Logienquelle zurück. Diese Rede umfaßte die Anfrage des Täufers (Lk 7,18f//Mt 11,2f) und die Antwort Jesu (Lk 7,22f//Mt 11,4-6); mit der Übergangswendung in Lk 7,24a//Mt 11,7 ist die Belehrung über den Täufer angeschlossen (Lk 7,24b-26//Mt 11,7b-9);

-
- 1) Damit ist zugleich behauptet, daß Matthäus auch Lk 7, 29.30 bekannt war. Allerdings wird man dies nicht mit dem Hinweis auf Mt 21,31.32 zu beweisen suchen, selbst von einer entfernten Parallele (so KLOSTERMANN, Lukasevangelium S.91) kann man hier m.E. nicht sprechen, allenfalls davon, daß Matthäus diese Verse in Erinnerung an die im Zusammenhang der Täuferrede ausgelassenen Verse Lk 7,29f formuliert hat.
 - 2) Die Überlieferungsgeschichtliche Einordnung von Lk 7, 29f wird bestätigt durch die Ausführung zum 'Stürmerspruch' Mt 11,12-15 und umgekehrt: Diese literarkritischen Erwägungen zu Mt 11,12-15 bestätigen, daß Lk 7,29f das 'Loch' zwischen den Logien Lk 7,27f und dem Gleichnis Lk 7,31-35 überbrücken muß und deswegen durchaus ersetzbar war. Für Matthäus lag es deshalb nahe, in Fortführung der sekundär eingeschobenen Logien Mt 11,10f anstelle des Wortlauts von Lk 7,29f den Stürmerspruch Mt 11,12f mitsamt der matthäischen Ergänzung V.13f einzusetzen. Matthäus hat auf diese Weise eine harmonischere Spruchabfolge erzielt als die in seiner Vorlage.

das Gleichnis von den zankenden Kindern (Lk 7,31-35//Mt 11,16-19) bildet das Ende der Täuferrede.¹

Eine sekundäre Redaktion ('Zwischenredaktion') hat in diese Täuferrede der Logienquelle zwei Logien eingeschoben (Lk 7,27.28//Mt 11,10.11). Das erste besteht aus einem alttestamentlichen Zitat aus Mal 3,1 beeinflusst von Ex 23,20, das den Täufer als "das letzte und bedeutendste Glied in der Kette der Gottesboten, die auf die Heilszeit hinführen"² darstellt. Das zweite Logion (Lk 7,28) relativiert die Bedeutung und Größe des Täufers angesichts der angebrochenen Basileia Gottes. Diese beiden Logien zeichnen sich entgegen den Logien der ursprünglichen Fassung der Logienquelle durch eine betont kritische Einstellung gegenüber dem Täufer aus. Dies gilt auch für Lk 7,29.30, eine ad-hoc-Formulierung derselben Redaktion, die die unterschiedliche Beurteilung des Täufers in den sekundär eingeschobenen Logien (V. 27f) und dem ursprünglichen Gleichnis (V.31-35) überbrücken soll. Die Einschübe dieser sekundären Redaktion sind (im herkömmlichen Sinne) dem Bestand der Logienquelle zuzurechnen, da sowohl Matthäus als auch Lukas sie in ihrer Vorlage lesen. Die hellenistisch-judenchristliche Redaktion ist Überlieferungsgeschichtlich anders zu beurteilen. Nach allem, was wir feststellen konnten, lag nur Lukas die Logienquelle in dieser Bearbeitung vor. Dennoch ist die hellenistisch-judenchristliche Redaktion in ihrer Intention nicht weit entfernt von der ihr vorausliegenden sekundären 'Zwischenredaktion'. Der Wortlaut in Lk 7,20.21 geht sehr wahrscheinlich auf die hellenistisch-judenchristliche Redaktion zurück, für sie ist die Konkurrenz der Täufergemeinden zu einem besonderen Problem geworden.

1) Daß die Verse Lk 7,31-35 in der ursprünglichen Fassung ohne Überleitung direkt an Lk 7,26 anschlossen, ist für die Redekomposition der Logienquelle durchaus typisch. Der Zusammenhalt der Logien ergibt sich aufgrund der inhaltlichen Aussagen. In diesem Fall ist die Wendung ἀλλὰ τὸ in V.25.26 sogar eine kleine sprachliche Brücke zu der Einleitung des Gleichnisses τὴν οὖν ὁμοιωσω.

2) HAHN, Hoheitstitel S.376.

Schlußbemerkungen

An dieser Stelle sollen lediglich einige Ergebnisse dieser Arbeit mit Tendenzen der derzeitigen Erforschung der Logienquelle konfrontiert werden.

1. Das Spruchgut der Logienquelle ist in einzelnen Rede-komplexen gesammelt. In dieser allgemeinen Feststellung liegen die Probleme der Logienquelle gebündelt vor. Sind in diesen Reden "Logien einfach nebeneinandergestellt und zu wenig komplizierten Logiengruppen zusammengestellt worden"¹ oder sind nicht vielmehr inhaltliche Kriterien von entscheidender Bedeutung? Im (beschränkten) Rahmen dieser Arbeit wurde zu zeigen versucht, daß die einzelnen Sprüche und Spruchgruppen nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengefügt sind und so die Rede als ein planvolles, abgerundetes Ganzes verstanden sein will. Dieses Ergebnis sollte in der Diskussion um die Logienquelle stärker in das Blickfeld gerückt werden.

2. Die Rekonstruktion der ursprünglichen Spruchabfolge der Logienquelle ist abhängig von der Einschätzung der lukanischen bzw. matthäischen Redaktionsarbeit. Allgemein anerkannte und verbindliche Maßstäbe dafür sind bislang noch nicht aufgestellt worden. Verschiedentlich wurde zu zeigen versucht, daß Lukas die Reden der Logienquelle allem Anschein nach im wesentlichen ohne größere redaktionelle Eingriffe in sein Evangelium übernommen hat, so daß innerhalb des Q-Stoffs die Spruchabfolge bei Lukas in der Regel als die der Logienquelle gelten kann.²

1) SCHULZ, Die Bedeutung des Markus S.138.

2) Völlig anders (und m.E. verfehlt) schätzt HOFFMANN den Einfluß der lukanischen Redaktion auf den Q-Stoff ein, vgl. seine jüngste Veröffentlichung: Lk 10,5-11 in der Instruktionsrede S.37-54, vgl. auch S.94f. Die wort- und sprachstatistischen Feststellungen erhalten bei ihm ein viel zu starkes Gewicht, erst recht wenn die Belege des Evangeliums und der Apostelgeschichte einfach addiert werden und die Möglichkeit eines vorlukanischen Sprachgebrauchs, der von Lukas aufgenommen sein könnte, kaum erwogen wird. Inhaltliche 'Sprünge' in der Spruchabfolge dürfen zudem nicht als sicherer Hinweis auf die lukanische Redaktion gewertet werden. Vgl. dazu auch das unter Punkt 4 Gesagte.

3. Entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauch ist in dieser Arbeit nicht von einer 'Redaktion' der (ursprünglichen Fassung der) Logienquelle die Rede¹, da in den Reden der Logienquelle keinerlei redaktionelle Elemente feststellbar sind, die mit Sicherheit den Schluß auf einen Redaktor bzw. eine Redaktion zulassen. Die theologischen Motive und Themen, die in den Reden zweifelsohne zu erkennen sind, müssen nicht als redaktionelle Elemente eingestuft werden.

4. Damit stellt sich die Frage, wer für die Gestaltung der Reden der Logienquelle verantwortlich ist, wenn nicht ein Redaktor bzw. eine Redaktion. Die Überlegungen im Verlauf dieser Arbeit ergaben, daß hinter den Reden der Logienquelle tatsächlich so etwas wie "apostolische Erinnerung"² steht. Die Aussendungsrede besitzt eine Schlüsselposition, weil in ihr der Sitz im Leben für die Tradierung der Logien sichtbar wird: die Verkündigungstätigkeit der Sendboten in Israel. Zum Zweck der Verkündigung wurden die Sprüche Jesu - in Themenkreise geordnet - gesammelt und tradiert. Im beschränkten Rahmen dieser Arbeit wurde versucht, diesen Vorgang der Traditionsbildung exemplarisch nachzuzeichnen. Zwei Feststellungen sind in diesem Zusammenhang zu beachten: a) Der Stoff der Logienquelle ist nicht erst für die nachösterliche Gemeinde von Bedeutung.³ b) Das Logiengut hatte zum Zeitpunkt der schriftlichen Fixierung im Bereich der mündlichen Tradition, nämlich in der Verkündigung der Sendboten, bereits ein überlieferungsgeschichtlich bedeutsames Wegstück zurückgelegt.

1) So z.B. der Titel der Arbeit von LÜHRMANN 'Die Redaktion der Logienquelle'. Aber auch HOFFMANN spricht in seinen Veröffentlichungen passim von 'bewußter Redaktionsarbeit', 'Redaktor' u.ä.

2) HARNACK, Sprüche S.172 in Bezug auf die Instruktionsrede. Bezeichnend ist aber der unmittelbar folgende Satz: "Wer aber auch immer der Verfasser bez. der Redaktor von Q gewesen sein mag - er war ein Mann, dem die größte Anerkennung gebührt."

3) So z.B. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag S.143: "Auf alle Fälle aber verdankt die Quelle Q ihre Entstehung dem Bedürfnis der vom Judentum sich sondernden christlichen Gemeinde, sich durch den Rückgriff auf die überlieferten Worte des auferstandenen Jesus den Glauben an das Gekommensein und die erwartete Vollendung des Gottesreiches stärken und sich für die Existenz in der Gegenwart Weisung geben zu lassen."

Dem verzweigten Überlieferungsweg der Logienquelle nach der schriftlichen Fixierung im Bereich der griechisch sprechenden Gemeinden korrespondiert der Weg der Traditionsbildung im Bereich der mündlichen Überlieferung bis zur schriftlichen Fixierung der Logienquelle. Die durchreflektierte Komposition der einzelnen Reden läßt diesen Weg der Traditionsbildung - aus der Vielfalt der Sprüche zu einer gegliederten, auf ein Thema bezogenen Spruchreihe - noch erkennen. Daß diese Reden von Jesus selbst gehalten und von den Jüngern aufgenommen und tradiert worden sind, ist eine verlockend einfache, aber ganz unwahrscheinliche Lösungsmöglichkeit.

5. Diese Überlieferungsgeschichtliche Einordnung der Logienquelle macht auch die Rede von der 'Q-Gruppe' o.ä. überflüssig. Diese anfangs in verschiedenen Arbeiten aufgrund methodischer Behutsamkeit gewählte Vokabel hat sich inzwischen zu bedenklicher Selbständigkeit entwickelt. Die 'Q-Gruppe' oder 'Q-Gemeinde' hat inzwischen bereits einen festen Platz in der urchristlichen Gemeindetypologie und besitzt ihre spezifische Theologie, ohne daß man bisher ihre Anonymität hätte lüften können. Ehe sich dieser Sprachgebrauch endgültig etabliert, sollte man ihm den Abschied geben. Nach den Ergebnissen dieser Arbeit ist die sog. Q-Gruppe zunächst identisch mit den zur Verkündigung an Israel ausgesandten Sendboten, die erste Zelle der urchristlichen Gemeinde, im weiteren Verlauf hat die Logienquelle im Bereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde eine bedeutende Rolle gespielt. Die Q-Gruppe hat es nie gegeben, in dieser Anonymität und Isolierung wird man die Logienquelle nicht sehen dürfen.

6. "Eine hellenistische Redaktion von Q ist anzunehmen¹⁾". Für das offensichtlich sekundäre Erzählungsgut der Logienquelle steht dies fest. Nach den Ergebnissen dieser Arbeit wird man aber im Bereich der Logienquelle nicht nur mit der hellenistischen Redaktion, sondern zumindest mit verschiedenen Stufen dieser Redaktion zu rechnen haben.

1) BULTMANN, Tradition S.331.

Bevor den Reden der Logienquelle Erzählungen vorangestellt wurden, waren einzelne Reden bereits von einer hellenistisch-judenchristlichen Redaktion bearbeitet worden.¹ Die überkommene Tradition wurde dabei nicht angestastet, sie wurde durch eine Rahmung in einen neuen Kontext gestellt und auf diesem Wege aktualisiert. Für diesen Bereich der christlichen Gemeinde war die Heidenmission bereits im Gange² und war bedrängt durch die Konkurrenz der Täufergemeinden, die eine Entwicklung genommen hatten, die Johannes der Täufer selbst schwerlich befürwortet hätte.

-
- 1) Diese Bezeichnung ist eine Art Hilfskonstruktion aufgrund unverkennbarer theologischer Akzentuierungen der betreffenden Texte, die eine ungefähre Einordnung ermöglichen. Es gibt nicht die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde, aber doch eine Gemeindestruktur und Theologie, der bestimmte Aussagen zugeordnet werden müssen.
 - 2) In der ursprünglichen Fassung der Logienquelle ist die Heidenmission nicht im Blick. Anders MEYER, *The Gentile Mission* S.417: "In conclusion, these studies indicate that the Q-community accepted the Gentile mission as a fait accompli." Vgl. auch LÜHRMANN, *Logienquelle* S.86ff.

Literaturverzeichnis

Vorbemerkung: Im Text der Arbeit werden nur der Verfassername, der gekürzte Titel und die Seitenzahl der jeweils benutzten Literatur aufgeführt. Der vollständige Titel und die bibliographische Angabe ist dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Die ständig benutzten, selbstverständlichen Hilfsmittel (Synopsen, Konkordanzen etc.) werden nicht eigens genannt. Die Abkürzungen richten sich im allgemeinen nach Religion in Geschichte und Gegenwart (3.Auflage).

- ALBERTZ, A., Die Botschaft des Neuen Testaments. 1.Band: Die Entstehung der Botschaft, 1955.
- BAER, H.v., Der Heilige Geist in den Lukasschriften (BWANT 39), 1926.
- BALZ, H.R., Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie (WMANT 25), 1967.
- BAMMEL, E., Das Ende von Q. In: Verborum veritas. Festschrift für G.Stählin, Hrsg. O.Böcher und K.Haacker, 1970, S.39-50.
- BARTH, G., Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus. In: G.Bornkamm, G.Barth, H.J.Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), ⁴1965, S.54-154.
- BAUER, W., Das Johannesevangelium (HNT 6), ³1933.
- BAUER, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, ⁵1963.
- BAUMBACH, G., Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien (ThA 19), 1963.
- BERGER, K., Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede (BZNW 39), 1970.
- BERTRAM, G., Art. $\nu\eta\pi\lambda\omicron\varsigma$ $\kappa\tau\lambda$. ThW 4 S.913-925.
- BETZ, O., Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu, NovTest 6(1963) S.20-48.
- BETZ, O., Jesu Heiliger Krieg, NovTest 2(1958) S.116-137.
- BEYER, K., Semitische Syntax im Neuen Testament. Band I: Satzlehre Teil 1 (SUNT 1) o.J.(1962).
- BIEDER, W., Art. $\kappa\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha$ $\kappa\tau\lambda$. ThW 6 S.367-373.
- BILLERBECK, P., STRACK, H.L. und B.,P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bände, ⁴1965.
- BLANK, J., Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (StANT 18), 1968.
- BLASS, F.-DEBRUNNER, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (mit Ergänzungsheft), ¹²1965.

- BLINZLER, J., Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium. In: Synoptische Studien. Festschrift für A.Wikenhauser, 1953, S.20-52.
- BOMAN, Th., Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, 1967.
- BORNHÄUSER, K., Studien zum Sondergut des Lukas, 1934.
- BORNKAMM, G., Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie. In: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Band I (BEvTh 16) S.123-132.
- BORNKAMM, G., Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28, 16-20 (1964). In: G.BORNKAMM, G.BARTH, H.J.HELD, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, 1965, S.289-310.
- BORNKAMM, G., Art. Evangelien, synotische, RGG³ II Sp. 753-766.
- BORNKAMM, G., Herrenmahl und Kirche bei Paulus. In: Studien zur Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze Band II (BEvTh 28), 1959, S.138-176.
- BORNKAMM, G., Jesus von Nazareth (Urban-Bücher 19),³ 1959.
- BOSCH, D., Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu (ATHANT 36), 1959.
- BOUMAN, G., Die Erhöhung Jesu in der lukanischen Theologie, BZ 14(1970) S.257-263.
- BOUSSET, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, 1969.
- BOUSSET, W. - HEITMÜLLER, W., (Hrsg.), Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, hrsg. von J.Weiß, in 3.Auflage von W.Bousset und W.Heitmüller. I.Band: Die drei älteren Evangelien, 1917.
- BRAUMANN, G., Das Mittel der Zeit. Erwägungen zur Theologie des Lukasevangeliums, ZNW 54(1963) S.117-145.
- BRAUN, H., Der Sinn der neutestamentlichen Christologie (1957). In: Ders., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1962, S.243-282.
- BROWN, J.P., The Form of 'Q' known to Matthew, NTS 8(1961/62) S.27-42.
- BROX, H., Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus. In: Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht, hrsg. von K.Schubert, 1964, S.165-201.
- BRUN, L., Zur Kompositionstechnik des Lukasevangeliums, SymbOsl 9(1930) S.38-50.
- BULTMANN, R., Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17-19 (1941). In: Ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hrsg. von E. Dinkler, 1967, S.255-277.

- BULTMANN, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (mit Ergänzungsheft) (FRLANT NF 12), ⁴1958.
- BULTMANN, R., Was läßt die Spruchquelle über die Urgemeinde erkennen? Oldenburgisches Kirchenblatt 19 (1913) S.35-37.41-44.
- BULTMANN, R., Theologie des Neuen Testaments, ⁴1961.
- BUSSCHE, H. van den, Das Vater Unser, 1963.
- BUSSMANN, W., Hat es nie eine schriftliche Logienquelle gegeben? ZNW 31(1932) S.23-32.
- BUSSMANN, W., Synoptische Studien. Zweites Heft: Zur Redenquelle, 1929.
- CADBURY, H.J., The Style and Literary Methode of Luke. I. The diction of Luke and Acts (HarvTheolSt 6), 1919.
- Carlston, Ch.E. - MORLIN, D., Once More - Statistics and Q, HarvTheolRev 64(1971) S.59-78.
- Carmignac, J., Recherches sur le 'Notre Père', Paris, 1969.
- CERFAUX, L., Les sources scripturaires de Mt XI, 25-30. In: Recueil L.Cerfaux. Études d' Exégèse et d' Histoire Religieuse, Tome III Supplément, Gembloux, 1962, S.139-159.
- CHRIST, F., Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (ATHANT 57), 1970.
- COLPE, C., Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ThW 8 S.403-481.
- COLPE, C., Der Begriff 'Menschensohn' und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen, Kairos 11 (1969) S.241-263; 12(1970) S.81-112; 13(1971) S.1-17.
- CONZELMANN, H., Besprechung von F.Rehkopf, Die lukianische Sonderquelle. In: Gnomon 32(1960) S.470-471.
- CONZELMANN, H., Der erste Brief an die Korinther (MeyerK V), ¹¹1969.
- CONZELMANN, H., Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54(1957) S.277-296.
- CONZELMANN, H., Geschichte des Urchristentums (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD-Ergänzungsreihe Band 5) 1969.
- CONZELMANN, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (Einführung in die evangelische Theologie 2), 1967.
- CONZELMANN, H., Zur Lukasanalyse, ZThK 49(1952) S.16-33.
- CONZELMANN, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh 17), ⁵1964.
- CONZELMANN, H., Zum Überlieferungsproblem im Neuen Testament, ThLZ 94(1969) Sp.881-888.
- CREED, J.M., The Gospel According to St.Luke. The Greek Text with introduction, Notes, and Indices, London, 1957(=1930).

- CULLMANN, O., Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum (1936). In: Ders., Vorträge und Aufsätze. 1925-1962. Hrsg. K.Fröhlich, 1966, S.505-523.
- CULLMANN, O., Die Christologie des Neuen Testaments, 1963.
- CULLMANN, O., Samaritanen und die Anfänge der christlichen Mission. Wer sind die 'Ἀσάοι' von Joh 4,38? (1953). In: Ders., Vorträge und Aufsätze. 1925-1962. Hrsg. K.Fröhlich, 1966, S.232-240.
- DALMAN, G., Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache I, 1898.
- DAVIES, J.H., The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel, StudEv 2(TU 87), 1964, S.164-169.
- DEGENHARDT, H.-J., Lukas - Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, 1965.
- DELLING, G., Das Gleichnis vom gottlosen Richter (1962). In: Ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968, hrsg. von T.Holtz und F.Hahn, 1970, S.203-225.
- DELLING, G., Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum. In: Ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968, hrsg. von T.Holtz und F.Hahn, 1970, S.160-175.
- DELLING, G., Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament (SBS 53), 1971.
- DIBELIUS, F., Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums, ZNW 12(1911) S.325-343.
- DIBELIUS, M., Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT 15), 1911.
- DIBELIUS, M., Die Formgeschichte des Evangeliums, 1961.
- BODD, C.H., The Primitive Catechism and the Sayings of Jesus. In: New Testament Essays. Studies in Memory of T.W.Manson 1893-1958, ed.by A.J.B.Higgins, 1959, S.106-118.
- DOEVE, J.W., Le rôle de la tradition orale dans la composition des Évangiles synoptiques. In: La Formation des Évangiles, Recherches Bibliques 2(1957)S.70-84.
- DREXLER, H., Zu Lukas 16,1-7 (Miszelle), ZNW 58(1967) S.286-288.
- EDLUND, C., Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth 6,22-23 und Luk 11,34-35 (ASNU 19), 1952.
- EDWARDS, R.A., The Eschatological Correlative as a Gattung in the New Testament, ZNW 60(1969) S.9-20.
- EDWARDS, R.A., The Sign of Jonah. In the Theology of the Evangelists and Q (Studies in Biblical Theology II/18), 1971.

- EHRHARDT, A.A.T., Lass die Toten ihre Toten begraben, StTh 6(1953) S.128-164.
- EICHHOLZ, G., Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung, 1971.
- ELLIS, E.E., Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium, ZThK 66(1969) S.387-402.
- EVANS, C.F., The Central Section of St.Luke's Gospel. In: Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lightfoot ed. by D.E.Nineham, Oxford, 1957.
- FARRER, A.M., On Dispensing with Q. In: Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H.Lightfoot ed. by D. E. Nineham, Oxford, 1957.
- FASCHER, E., Zur Geschichte der formgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments. In: Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, hrsg. von G.Kulicke, K.Matthiae, P.P.Sänger, 1971.
- FEINE, P., Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte, 1891.
- FIEBIG, P., Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils (UNT 11), 1925.
- FIEBIG, P., Die mündliche Überlieferung als Quelle der Synoptiker. In: Neutestamentliche Studien. G.Heinrici zu seinem 70.Geburtstag, 1914, S.79-91.
- FLENDER, H., Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (BEvTh 41), 1965.
- FOERSTER, W., Der Heilige Geist im Spätjudentum, NTS 8 (1961/62) S.117-134.
- FOERSTER, W., Art. Βεελζεβοὺλ ThW 1 S.605-606.
- FOERSTER, W., Art. δαύμων κατ. ThW 2 S.1-20.
- FOERSTER, W., Art. σατανᾶς ThW 7 S.151-164.
- FOERSTER, W., Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses (Neutestamentliche Forschungen II/1), 1924.
- FREUDENBERGER, R., Zum Text der zweiten Vaterunserbitte NTS 15(1968/69) S.419-432.
- FRIEDRICH, G., Art. προφήτης κατ. ThW 6 S.829-863.
- FRIEDRICH, G., Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen 1.Thess. 1,9f. ThZ 21(1965) S.502-516.
- FULLER, R.H., The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology, London, 1956.
- GELDENHUYS, N., Commentary on the Gospel of Luke (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, 1956.
- GERHARDSSON, B., Die Boten Gottes und die Apostel Christi SEA 27(1962) S.89-131.

- GERHARDSSON, B., Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (ASNU 22), 1964.
- GERHARDSSON, B., Tradition and transmission in early christianity (CN 20), 1964.
- GEORGI, D., Die Gegner des Paulus im 2.Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (WMANT 11), 1964.
- GEORGI, D., Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11. In: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R.Bultmann zum 80.Geburtstag, Hrsg. E.Dinkler, 1964, S.263-293.
- GILL, D., Observations on the Lukan travel narrative and some related passages, HarvTheolRev 63(1970) S. 199-221.
- GLOMBITZA, O., Die christologische Aussage des Lukas in seiner Gestaltung der drei Nachfolgeworte Lukas IX, 57-62, NovTest 8(1971) S.14-53.
- GLOMBITZA, O., Das Zeichen des Jona (Zum Verständnis von Matth.XII.38-42), NTS 8(1961/62) S.359-366.
- GNILKA, J., Der Hymnus des Zacharias, BZ NF 6(1962) S. 215-238.
- GNILKA, J., Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (Biblische Handbibliothek 8), 1970.
- GNILKA, J., Parusieverzögerung und Naherwartung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, Catholica 13(1959) S.277-290.
- GNILKA, J., Art. Theologie der Synoptiker 2a) Spruchquelle LThK² IX Sp.1245f.
- GNILKA, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), 1961.
- GRÄSSER, E., Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW 22), 1960.
- GRANT, F.C., The Authenticity of Jesus' Sayings. In: Neutestamentliche Studien für R.Bultmann (BZNW 21), 1957, S.137-144.
- GREEVEN, H., Gebet und Eschatologie im Neuen Testament (Neutestamentliche Forschungen III/1), 1931.
- GREEVEN, H., "Wer unter euch...?" WuD 3(1952) S.86-101.
- GRIMM, W., Selige Augenzeugen, Luk. 10,23f. Alttestamentlicher Hintergrund und ursprünglicher Sinn, ThZ 26 (1970) S.172-183.
- GROBEL, K., Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse (FRLANT NF 35), 1937.
- GRUNDMANN, W., Das Evangelium des Lukas (ThHK 3) 2.Aufl. o.J.
- GRUNDMANN, W., Fragen der Komposition des lukanischen 'Reiseberichts', ZNW 50(1959) S.252-270.

- GÜTTGEMANNS, E., Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (BEvTh 54), 1970.
- GYLLENBERG, R., Die Anfänge der johanneischen Tradition. In: Neutestamentliche Studien für R.Bultmann (BZNW 21), ²1957, S.144-147.
- HAENCHEN, E., Die Apostelgeschichte (MeyerK III), ¹³1961.
- HAHN, F., Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl. In: Verborum veritas. Festschrift für G.Stählin, Hrsg. O.Böcher und K.Haacker, 1970, S.51-82.
- HAHN, F., Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), 1970.
- HAHN, F., Heil und Heilung, Wege zum Menschen 19(1967) S.406-417.
- HAHN, F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), 1963.
- HAHN, F., Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, VF 15(1970) S.3-41.
- HAHN, F., Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, EvTh 27(1967) S.337 bis 374.
- HAHN, F., Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit. In: Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament (Evangelisches Forum 8), 1967, S.7-36.
- HAHN, F., Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), ²1965.
- HAMERTON-KELLY, R.G., A Note on Matthew XII.28Par.Luke XI.20, NTS 11(1964/65) S.167-169.
- HARNACK, A., Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 1), 1906.
- HARNACK, A., Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (TU 45), ²1924.
- HARNACK, A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902.
- HARNACK, A., Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2), 1907.
- HARNACK, A.v., Der ursprüngliche Text des Vater-Unsers und seine älteste Geschichte. In: Erforschtes und Erlebtes (Reden und Aufsätze, Neue Folge 4.Band), 1923, S.24-35.
- HARNACK, A., Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers, SAB (1904) S.170-208.
- HASLER, V., Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich ich sage euch", 1969.

- HAUCK, F., Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II) (ThHK 3), 1934.
- HAUPT, W., Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung. Eine Untersuchung zur Quellengeschichte desr Synopse, 1913.
- HEGERMANN, H., Zur Theologie des Lukas. In: ...und fragten nach Jesus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für E.Barnicol, 1964, S.7-34.
- HEINZE, M., Das 'Zeichen des Jona'. Mt 12,38-40; 16,1.4; Lk 11,29f; Mk 8,11f. In: Wort und Gemeinde. Festschrift für E.Schott (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 42), 1967, S.77-82.
- HELD, H.J., Matthäus als Interpret der Wundergeschichten. In: G.Bornkamm, G.Barth, H.J.Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), 1965, S. 155-287.
- HEMBOLD, H., Vorsynoptische Evangelien, o.J.(1953).
- HENGEL, M., Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit. In: Verborum veritas. Festschrift für G.Stählin, Hrsg. O.Böcher und K. Haacker, 1970, S.329-348.
- HENGEL, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr. (WUNT 10), 1969.
- HENGEL, M., Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), 1968.
- HIRSCH, E., Frühgeschichte des Evangeliums. Zweites Buch: Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus, 1941.
- HOFFMANN, P., Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle. In: Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments, hrsg. von J.Schreiner und G.Dautzenberg, 1969, S.134-152.
- HOFFMANN, P., Jesusverkündigung in der Logienquelle. In: Jesus in den Evangelien, hrsg. von W.Pesch (SBS 45), 1970 S.50-70.
- HOFFMANN, P., Lk 10,5-11 in der Instruktionsrede der Logienquelle. In: EKK 3(1971) S.37-53.
- HOFFMANN, P., Die Offenbarung des Sohnes. Die apokalyptischen Voraussetzungen und ihre Verarbeitung im Q-Logion Mt 11,27par Lk 10,22, Kairos 12(1970) S.270-288.
- HOFFMANN, P., Ἰδὺντες ἐργάται ἀδικίας. Redaktion und Tradition in Lc 13,22-30, ZNW 58(1967) S.188-214.
- HOFFMANN, P., Studien zur Theologie der Logienquelle, Habil. (Masch.) Münster, 1968.
- HOFFMANN, P., Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus, BZ 13(1969) S.207-223.
- HOLTZ, T., Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas (TU 104), 1968.
- HOLTZMANN, H.J., Die Synoptiker (HC I/1), ³1901.

- HOWTON, J., The sign of Jonah, SJTh 15(1962) S.288-304.
- HUMMEL, R., Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvTh 33), 1966.
- IBER, G., Zur Formgeschichte der Evangelien, ThR NF 24 (1957/58) S.283-338.
- JELLIOCE, S., St.Luke and the 'Seventy(-Two)', NTS 6 (1960) S.319-321.
- JEREMIAS, J., Abba. In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.15-67.
- JEREMIAS, J., Der Gedanke des 'Heiligen Restes' im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu (1949). In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.121-132.
- JEREMIAS, J., Die Gleichnisse Jesu, 1962.
- JEREMIAS, J., Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q (1930). In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.90-92.
- JEREMIAS, J., Jesu Verheißung für die Völker (Franz Deltitzsch-Vorlesungen 1953), 1956.
- JEREMIAS, J., Kennzeichen der ipsissima vox Jesu (1954). In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.145-152.
- JEREMIAS, J., Die Lampe unter dem Scheffel (1940). In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.99-102.
- JEREMIAS, J., Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu, 1971.
- JEREMIAS, J., Perikopen-Umstellungen bei Lukas? In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.93-97.
- JEREMIAS, J., Paarweise Sendung im Neuen Testament (1959). In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.132-139.
- JEREMIAS, J., Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung (1962). In: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966, S.152 bis 171.
- JÜLICHER, A., Die Gleichnisreden Jesu. II: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, 1963(=1910)
- JÜNGEL, E., Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2), 1964.
- KAESTLI, J.-D., L' Eschatologie dans l' oeuvre de Luc. Ses caractéristiques et sa place dans le développement du Christianisme primitif (Nouvelle série théologique Nr.22), Genf 1969.

- KAHLE, P., Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch, ZNW 49(1958) S.100-116.
- KAMLAH, E., Die Parabel vom ungerechten Verwalter (Luk. 16,1ff.) im Rahmen der Knechtsgleichnisse. In: Abraham Unser Vater. Festschrift für O.Michel, Hrsg. O. Betz, M.Hengel, P.Schmidt, 1963, S.276-294.
- KÄSEMANN, E., Die Anfänge christlicher Theologie (1960). In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964, S.82-104.
- KÄSEMANN, E., Die Johannesjünger in Ephesus (1952), In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, ²1960, S.158-168.
- KÄSEMANN, E., Lukas 11,14-28, In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, ²1960, S.242-248.
- KÄSEMANN, E., Das Problem des historischen Jesus (1954). In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, ²1960, S.187-214.
- KÄSEMANN, E., Sackgassen im Streit um den historischen Jesus. In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964, S.31-68.
- KÄSEMANN, E., Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament (1954/55). In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964, S.69-82.
- KÄSEMANN, E., Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik (1962). In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964, S.105-131.
- KASTING, H., Die Anfänge der urchristlichen Mission (BEvTh 55), 1969.
- KING, N.Q., The 'Universalism' of the Third Gospel, StudEv 1(TU 73), 1959, S.199-205.
- KLEIN, G., Die Berufung des Petrus (1967). In: Ders., Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament (BEvTh 50), 1969, S.11-48.
- KLEIN, G., Art. Maranatha RGG³ IV Sp.732f.
- KLEIN, G., Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers, ZNW 7(1906) S.34-50.
- KLEMM, H.G., Das Wort von der Selbstbestattung der Toten. Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte von Mt.VIII.22 par., NTS 16(1969/70) S.60-75.
- KLOSTERMANN, E., Das Lukasevangelium (HNT 5), ²1929.
- KNOX, W.L., The Sources of the Synoptic Gospel. II: St. Luke and St.Matthew, Cambridge, 1957.
- KÖSTER, H., GNOMAI ΔΙΑΦΟΡΑΙ: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums (1965/1968). In: H.Köster und J.M.Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, 1971, S.107-146.
- KÖSTER, H., Die außerkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde, ZNW 48(1957) S.220-237.

- KÖSTER, H., Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangelien-gattungen (1968). In: H.Köster und J.M.Robinson, Ent-wicklungslinien durch die Welt des frühen Christen-tums, 1971, S.147-190.
- KÖSTER, H., Synoptische Überlieferung bei den Apostoli-schen Vätern (TU 65), 1957.
- KÖSTER, H., Das Ziel und die Reichweite von 'Entwicklungs-linien'. In: H.Köster und J.M.Robinson, Entwick-lungen durch die Welt des frühen Christentums, 1971, S.251-261.
- KRAMER, W., Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeich-nungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (ATHANT 41), 1963.
- KRAUSS, S., Die Instruktionen Jesu an die Apostel, ATTEAOE 1(1925) S.96-102.
- KÜMMEL, W.G. (FEINE, ¹³P. - BEHM, J.), Einleitung in das Neue Testament, ¹³1964.
- KÜMMEL, W.G., Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (1943), 1968.
- KÜMMEL, W.G., Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu (1964). In: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte. Ge-sammelte Aufsätze 1933-1964, 1965, S.457-470.
- KÜMMEL, W.G., Das Neue Testament im 20.Jahrhundert. Ein Forschungsbericht (SBS 50), 1970.
- KÜMMEL, W.G., Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus Paulus Johannes (Grundrisse zum Neuen Testament NTD Ergänzungsreihe 3), 1969.
- KÜMMEL, W.G., Verheißung und Erfüllung, ²Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, ²1953.
- KUHN, H.-W., Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Unter-suchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündi-gung Jesu (StUNT 4), 1966.
- KUHN, H.-W., Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8), 1971.
- KUHN, K.G., Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (WUNT 1), 1950.
- KUHN, K.G., Art. παραναθή ThW 4 S.470-475.
- KUSCHKE, A., Das Idiom der 'relativen Negation' im Neuen Testament, ZNW 43(1950/51) S.263.
- LAGRANGE, M.J., Évangile selon Saint Luc (Études Bibliques) Paris, 1948.
- LEANNEY, A.R.C., A Commentary on the Gospel according to St.Luke (Black's NT Commentaries), London, 1958.

- LEHMANN, K., Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1Kor. 15,3-5 (Quaestiones disputatae 38), 1968.
- LÉON-DUFOUR, X., Die Evangelien und der historische Jesus, 1966(dt.).
- LERLE, E., Liturgische Reformen des Synagogengottesdienstes als Antwort auf die judenchristliche Mission des ersten Jahrhunderts, NovTest 10(1968) S.31-42.
- LINDESKOG, G., Logia-Studien, StTh 4(1951/52) S.129-189.
- LINDEMANN, E., Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, 1966.
- LINTON, O., The Demand for a Sign from Heaven, StTh 19(1965) S.112-129.
- LÖVESTAM, E., Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3, 28ffpar Mt 12,31f, Lk 12,10 (Scripta minora 1966/67:1), 1968.
- LOHMEYER, E., Das Evangelium des Markus (MeyerK I/2), 1959.
- LOHMEYER, E., Das Urchristentum. 1.Buch: Johannes der Täufer, 1932.
- LOHMEYER, E., Das Vater-unser, 1946.
- LOHSE, E., Art. κεντηκοστή ThW 6 S.44-53.
- LOHSE, E., Missionarische Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas, ThZ 10(1954) S.1-13.158.
- LOHSE, E., Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, EvTh 14(1954) S.256-275.
- LOHSE, E., Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), 1966.
- LOISY, A., L'évangile selon Luc, Paris, 1924.
- LUCK, U., Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas, ZThK 57(1960) S.51-66.
- LÜHRMANN, D., Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), 1969.
- MAASS, F., Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot (Neue Deutsche Forschungen 165), 1937.
- MAASS, F., Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter Lukas 16,1-8, ThViat 8(1961/62) S.173-184.
- MANSON, W., The Gospel of Luke (Moffat NTC), London, 1955.
- MANSON, T.W., The Sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke arranged with introduction and commentary, London, 1957.
- MANSON, T.W., The Teaching of Jesus. Studies of its Form and Content, Cambridge, 1948.

- MEINERTZ, M., 'Dieses Geschlecht' im Neuen Testament, BZ 1(1957) S.283-289.
- MERTENS, H., L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques, Matthieu 11,25-30 - Luc 10,21-22, Gembloux, 1957.
- MERX, A., Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, 1905.
- METZGER, B.M., Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik, 1966.
- MEYER, P.D., The Gentile Mission in Q, JBL 89(1970) S.405 bis 417.
- MICHAELIS, W., Art. Ἰησοῦς καὶ. ThW 4 S.325-329.
- MICHAELIS, W., Art. πῶς ThW 5 S.903-923.
- MICHAELIS, W., Die Gleichnisse Jesu. Eine Einführung (Die urchristliche Botschaft 32), 1956.
- MICHAELIS, W., Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie? In: Synoptische Studien. Festschrift für A. Wikenhauser, 1953, S.107-123.
- MICHAELIS, O., Art. σκοπεῖν καὶ. ThW 7 S.419-424.
- MICHEL, O., Ein Beitrag zur Exegese des Traktates Abot. In: Verborum veritas. Festschrift für G.Stählin, Hrsg. O.Böcher und K.Haacker, 1970, S.349-359.
- MORGENTHALER, R., Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas. 1.Teil: Gestalt. 2.Teil: Gehalt (ATHANT 14.15), 1949.
- MORGENTHALER, R., Statistische Synopse, 1971.
- MÜLLER, G.H., Zur Synopse. Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk und Mt und ihre Quellen, namentlich die Spruchquelle, im Anschluss an eine Synopse Mk - Lk - Mt (FRLANT 11), 1908.
- O'Neill, J.C., The Use of Kyrios in The Book of Acts SJTh 8(1955) S.155-174.
- NEPPER-CHRISTENSEN, P., Das Matthäusevangelium ein jüdenchristliches Evangelium? (Acta Theologica Danica 1), Aarhus, 1958.
- NEVIUS, R.C., Kyrios and Jesus in St.Luke, AnglThRev 48 (1966) S.75-77.
- NOACK, B., Satanás und Sotería. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie, Kopenhagen, 1948.
- NORDEN, E., Agnosthos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte der religiösen Rede, 1956(=1913).
- ÖTOMO, Y., Nachfolge Jesu und Anfänge der Kirche im Neuen Testament, Diss.theol. Mainz, 1970.
- OTT, W., Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie (StANT 12), 1965.
- PESCH, R., Der reiche Fischfang Lk 5,1-11/Joh 21,1-14. Wundergeschichte - Berufungserzählung - Erscheinungsbericht (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1969.

- PESCH, W.(Hrsg.), Jesus in den Evangelien. Ein Symposium mit J.Blinzler, H.Geist, P.Hoffmann, H.Leroy, F.MuBner, R.Pesch und G.Voss (SBS 45), 1970.
- PETRIE, S., 'Q' is Only what You Make It, NovTest 3(1959) S.28-33.
- PFLEIDERER, O., Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhang, I.Band, 1902.
- PLUMMER, A., The Gospel according to S.Luke. A critical and exegetical Commentary (ICC), 1953(=1922).
- POKORNÝ, P., Die Worte Jesu nach der Logienquelle im Lichte des zeitgenössischen Judentums, Kairos 11(1969) S.172-180.
- POLAG, A.P., OSB, Die Christologie der Logienquelle, Diss.theol. (Masch.) Trier, 1968.
- POLAG, A.P., OSB, Zu den Stufen der Christologie in Q, StudEv 4(TU 102), 1968, S.72-74.
- POLAG, A.P., OSB, Der Umfang der Logienquelle, Diss.lit. theol. (Masch.) Trier, 1966.
- POPKE, W., Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATHANT 49), 1967.
- PREISKER, H., Lukas 16,1-7, ThLZ 74(1949) Sp.85-92.
- REHKOPF, F., Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch (WUNT 5), 1959.
- REICKE, B., Instruction and Discussion in the Travel Narrative, StudEv 1(TU 73), 1959, S.206-216.
- RENGSTORF, K.H., Art. δὲ δέσμων καὶ. ThW 2 S.138-168.
- RENGSTORF, K.H., Art. ἐπεὶ καὶ. ThW 2 S.623-631.
- RENGSTORF, K.H., Art. οὐνεκ ThW 7 S.199-261.
- RENGSTORF, K.H., Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), 13 1968.
- REPLOH, K.-G., Markus - Lehrer der Gemeinde (SBM 9), 1969.
- RESCH, A., Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente (TU 15/3.4), 1967(=1906).
- RESE, M., Zur Lukas-Diskussion seit 1950, WuD 9(1967) S.62-67.
- RESE, M., Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (StNT 1), 1969.
- RICHTER, G., 'Bist du Elias' (Joh 1,21), BZ 6(1962) S.79 bis 92.238-256.
- RIESENFELD, The Gospel Tradition and its Beginnings, StudEv 1(TU 73), 1959, S.43-65.
- ROBINSON, J.M., Kerygma und Geschichte im Neuen Testament (1965). In: H.Köster und J.M.Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, 1971, S.20-66.

- ROBINSON, J.M., LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle Q (1964). In: H.Köster und J.M.Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, 1971, S.67-106.
- ROBINSON, W.C., Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann (ThF 36), 1964.
- ROBINSON, W.M.C., The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9,51ff.), JBL 79(1960) S.20 bis 31.
- ROLOFF, J., Apostoloat - Verkündigung - Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, 1965.
- RUDOLPH, K., Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, ThR 34(1969) S.121-175.181-231.358-361.
- RÜGER, H.P., Zum Problem der Sprache Jesu ZNW 59(1968) S.113-122.
- SANDVIK, B., Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament (ATHANT 58), 1970.
- SCHICK, E., Formgeschichte und Synoptikerehexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode (NTA 18/2.-3. Heft), 1940.
- SCHILLE, G., Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. III. Das Evangelium als Missionsbuch, NTS 5 (1958/59) S.1-11.
- SCHILLE, G., Erwägungen zur urchristlichen Kirchenbildung. In: Theologische Versuche, hrsg. von P.Wätzel und G.Schille, 1966, S.66-83.
- SCHILLE, G., Das vorsynoptische Judenchristentum (Arbeiten zur Theologie I/43), 1970.
- SCHILLE, G., Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte (BEvTh 43), 1966.
- SCHILLE, G., Die urchristliche Kollegialmission (ATHANT 48), 1967.
- SCHLATTER, A., Das Evangelium des Lukas. Aus seinen Quellen erklärt, 1960.
- SCHLATTER, A., Die Geschichte des Christus, 1921.
- SCHLATTER, Johannes der Täufer (1880), hrsg. von W.Michaelis, 1956.
- SCHLEIERMACHER, F., Ueber die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch. Erster Teil. 1887.
- SCHMID, J., Das Evangelium nach Lukas (Das Neue Testament 3), 1960.
- SCHMID, J., Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien, 1930.

- SCHMIDT, K.L., Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, 1964(=1919).
- SCHMIDT, K.L., Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. In: ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ 2.Teil: Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments (FRLANT NF 19/2), 1923, S.50-134.
- SCHMITHALS, W., Kein Streit um des Kaisers Bart, Evangelische Kommentare 2(1970) S.76-82.
- SCHNACKENBURG, R., Der eschatologische Abschnitt Lukas 17,20-37. In: Ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, 1971, S.220-243.
- SCHNACKENBURG, R., Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie, 1965.
- SCHNACKENBURG, Kirche und Parusie (1964). In: Ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, 1971, S.288-320.
- SCHNEIDER, J., Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts. In: Synoptische Studien. Festschrift für A.Wikenhauser, 1953, S.207-229.
- SCHNEIDER, J., Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neuesten Forschung, ThLZ 87 (1962) S.401-412.
- SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), ¹²1968.
- SCHOTT, E., Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9.10. ZNW 7(1906) S.140-150.
- SCHRAGE, W., Art. συναγωγή ThW 7 S.798-839.
- SCHRAMM, T., Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Diss.theol. Hamburg, 1966.
- SCHÜRMANN, H., Der Abendmahlsbericht Lk 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung (1955). In: Ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1970, S.108 bis 150.
- SCHÜRMANN, H., Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu (1960). In: Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1968, S.39-65.
- SCHÜRMANN, H., Der Jüngerkreis als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rättestandes). In: Ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1970. S.45-60.
- SCHÜRMANN, H., Das Lukasevangelium. Erster Teil (HThK 3), 1969.

- SCHÜRMANN, H., Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes. In: Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1968, S.137-149.
- SCHÜRMANN, H., Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Redequelle im Lukas- und Matthäusevangelium (1959/60). In: Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1968, S.111-125.
- SCHÜRMANN, H., Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten (1958). In: Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1968, S.83-108.
- SCHÜRMANN, H., Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch. In: Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1968, S.209-227.
- SCHÜRMANN, H., Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen, Bibel und Leben 11(1970) S.29 bis 41.
- SCHÜRMANN, H., Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23 (1959). In: Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), 1968, S.150-156.
- SCHULZ, S., Die Bedeutung des Markus für die Theologieschichte des Urchristentums, StudEv 2(TU 87), 1964, S.135-145.
- SCHULZ, S., Maranatha und Kyrios Jesus, ZNW 53(1962) S.125-144.
- SCHULZ, S., Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, 1967.
- SCHÜTZ, F., Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften (BWANT 9), 1969.
- SCHWARZ, G., Matthäus VI.9-13/Lukas XI.2-4 Emendation und Rückübersetzung, NTS 15(1968/69) S.233-248.
- SCHWEITZER, A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ²1913.
- SCHWEIZER, E., Das Evangelium nach Markus (NTD 1), ¹¹1967.
- SCHWEIZER, E., Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und Zeugen des Neuen Testaments. In: Ders., Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963, 1963, S.153-179.

- SCHWEIZER, E., Der Glaube an Jesus den 'Herrn' in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde, EvTh 17(1957) S.7-21.
- SCHWEIZER, E., Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (Siebenstern Taschenbuch 126), 1968.
- SCHWEIZER, E., Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas? ThZ 6(1950) S.161-185.
- SCHWEIZER, E., Art. $\kappa\upsilon\epsilon\theta\upsilon\mu\alpha$ $\kappa\tau\lambda$. ThW 6 S.387-453.
- SCHWEIZER, E., Art. $\upsilon\iota\acute{o}\varsigma$ $\kappa\tau\lambda$. ThW 8 S.364-395.
- SEEBERG, A., Vaterunser und Abendmahl. In: Neutestamentliche Studien. G.Heinrici zu seinem 70.Geburtstag, 1914, S.108-114.
- SEIDELIN, P., Das Jonaszeichen, StTh 5(1952) S.119-131.
- SINT, J.A., SJ, Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien. In: K.Schubert (Hrsg.), Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht, 1964, S.55-163.
- SJÖBERG, E., Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth. 6, 22f Par., StTh 5(1952) S.89-105.
- SODEN, H.v., Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunser ChW 18(1904) S.218-224.
- SOIRON, Th., OFM, Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem (NTA IV/14), 1916.
- SPICQ, C., OP, Comment comprendre $\phi\lambda\epsilon\iota\nu$ dans 1 Cor.XVI, 22? NovTest 1(1956) S.200-204.
- STÄHLIN, G., Die Gleichnishandlungen Jesu. In: Kosmos und Ekklesia. Festschrift für W.Stählin, 1953, S.9-22.
- STECK, O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), 1967.
- STENDAHL, K., The School of St.Matthew and its use of the Old Testament (ASNU 20), 1954.
- STRECKER, Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage, EvTh 29(1969) S.453-476.
- STRECKER, G., Der Weg der Gerechtigkeit. Eine Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), 1962.
- STREETER, B.H., The Four Gospels. A Study of Origins treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates, London, 1924.
- STREETER, B.H., On the original Order of Q. In: Studies in the synoptic Problem, ed.by W.Sanday, Oxford, 1911, S.141-164.

- STUHLMACHER, P., Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus. In: Fides et communicatio. Festschrift für M.Doerne, hrsg. von D.Rössler, G.Voigt, F.Winter, 1970, S.341-361.
- SUGGS, M.J., Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel, Cambridge-Massachusetts, 1970.
- TAYLOR, V., The Formation of the Gospel Tradition, London, 1964(=1935).
- TAYLOR, V., The Original Order of Q. In: New Testament Essays. Studies in Memory of T.W.Manson 1893-1958, ed.by A.J.B.Higgins, 1959, S.246-269.
- THÜSING, W., Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBS 42) o.J.(1970).
- THYEN, H., BANTIEMA METANOIAE EIE AΦEEIN AMAPTION. In: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R.Bultmann, hrsg. von E.Dinkler, 1964, S.97-125.
- THYEN, H., Positivismus in der Theologie und ein Weg zu seiner Überwindung? EvTh 31(1971) S.472-495.
- TRILLING, W., Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (StANT 10), 1964.
- TRILLING, W., Die Täufertradition bei Matthäus, BZ NF 3 (1959) S.271-289.
- TRILLING, W., Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14, BZ NF 4(1960) S.251-265.
- UNNIK, W.C.van, Jesus the Christ, NTS 8(1961/62) S.101 bis 116.
- VIA, D.O., Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension (BEvTh 57), 1971.
- VIELHAUER, Ph., Das Benedictus des Zacharias (1952). In: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), 1965, S.28-46.
- VIELHAUER, Ph., Art. Johannes der Täufer RGG³ III Sp.804 bis 808.
- VIELHAUER, Ph., Tracht und Speise Johannes des Täufers. In: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), 1965, S.47-54.
- VIELHAUER, Ph., Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns (1965). In: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), 1965, S.141-198.
- VOGEL, Th., Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, 1899.
- VÖGTLE, A., Art. Jonaszeichen LThK² V Sp.1116-1117.
- VÖGTLE, A., Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt.28,18-20, StudEv 2(TU 87), 1964, S.266-294.

- VÖGTLE, A., Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu. In: Gott in Welt. Festgabe für K.Rahner Band I, 1964, S.608-667.
- VÖGTLE, A., Der Spruch vom Jonaszeichen. In: Synoptische Studien. Festschrift für A.Wikenhauser, 1953, S.230-277.
- VÖGTLE, A., Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht. In: Weltverständnis im Glauben, Hrsg. J.B.Metz, 1965, S.224-253.
- VOSS, G., Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Studia Neotestamentica 2), Paris-Brügge, 1965.
- VOSS, G., Jesusverkündigung im Lukasevangelium. In: Jesus in den Evangelien. Ein Symposium mit J.Blinzler, H. Geist, P.Hoffmann, H.Leroy, F.Mußner, R.Pesch, G.Voss, hrsg. von W.Pesch (SBS 45), 1970, S.127-147.
- WEISS, B., Kritisch-exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas (MeyerK I/1), 1885.
- WEISS, B., Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907.
- WEISS, B., Die Quellen der synoptischen Überlieferung (TU 32/3), 1908.
- WELLHAUSEN, J., Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905.
- WELLHAUSEN, J., Das Evangelium Lucae, 1904.
- WELLHAUSEN, J., Das Evangelium Matthaei, ²1904.
- WENGST, K., Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Diss.theol. Bonn, 1967.
- WERNLE, Die synoptische Frage, 1889.
- WILCKENS, U., Art. σοφία ThW 7 S.497-529.
- WILCKENS, U., Hellenistisch-christliche Missionsüberlieferung und Jesustradition, ThLZ 89(1964) Sp.517-520.
- WILCKENS, U., Jesusüberlieferung und Christuskerygma - Zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte, ThViat 10(1966) S.310-339.
- WILCKENS, U., Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen (WMANT 5), 1961.
- WILCKENS, U., Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert, 1970.
- WILSON, S.G., Lukan Eschatology, NTS 16(1969/70) S.330-347.
- WINK, W., John the Baptist in the Gospel Tradition (Society for NTStudies, Monograph Series, 7), Cambridge, 1968.
- WREGE, Th., Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (WUNT 9), 1968.
- YATES, J.E., Luke's Pneumatology and Lk.11,20, StudEv 2 (TU 87), 1964, S.295-299.
- ZAHN, Th., Das Evangelium des Lucas (KNT 3), ^{1,2}1913.

Lebenslauf

Am 3. August 1941 wurde ich, Friedrich Katz, als viertes Kind des Pfarrers Otto Katz und seiner Ehefrau Erika geb. Trüdinger in Freiburg/Br. geboren.

Nach vierjähriger Volksschulzeit besuchte ich das humanistische Bertold-Gymnasium, wo ich 1960 das Abitur ablegte. Das Studium der Theologie begann ich mit dem Sommersemester 1960 in Heidelberg und setzte es vom Sommersemester 1962 bis zum Wintersemester 1962/63 in Zürich fort. Vom Sommersemester 1963-1965 studierte ich an der Universität Göttingen und legte im Oktober 1965 vor dem Evang. Oberkirchenrat in Karlsruhe das 1. Theologische Examen ab.

Vom 1.11.1965 bis 30.4.1968 war ich Hilfsassistent bzw. Verwalter einer wiss. Assistentenstelle am Neutestamentlichen Seminar der Universität Kiel, vom 1.5.1968 bis 30.6.1970 war ich Verwalter einer wiss. Assistentenstelle am Neutestamentlichen Seminar der Universität Mainz. Nach einer halbjährigen Vikarszeit in Heidelberg-Handschuhsheim besuchte ich im Sommersemester 1971 und Wintersemester 1971/72 zur praktisch-theologischen Ausbildung das Peterstift in Heidelberg. Im März 1972 legte ich vor dem Evang. Oberkirchenrat in Karlsruhe die 2. Theologische Prüfung ab. Im Anschluß daran war ich Pfarrvikar in Kehl am Rhein und in Büchenbronn. Seit Herbst 1973 bin ich Pfarrer in der Kirchengemeinde Pforzheim-Büchenbronn.

